Arhipreotul GEORGE FLOROVSKY

CAILE TEOLOGIEI RUSESTI

Căci Domnul cunoaște calea celor drepți,
dar calea celor răi va pieri... (Psalmul 1:6)

Ediția a doua, revizuită și completată, 2003.

Versiune pentru internet editată de
Preasfinția Sa Alexander (Mileant),
Episcop de Buenos Aires și America de Sud .

Cuprins

- **Prefață.**
- **Prefața autorului.**

- **I. Criza bizantinismului rus**
- **II. Întâlnire cu Occidentul**
- **III. Contradicții ale secolului al XVII-lea**
- **IV. Revoluția de la Petersburg**
- **V. Lupta pentru teologie**
- **VI. Trezirea filosofică**
- **VII. Școala istorică**
- **VIII. În ajun**
- **IX. Lacune și conexiuni**

Prefață.

(Către retipărirea din 1983, YMKA-PRESS, Paris)

Cartea „Căile teologiei rusești” a protopopului Georges Florovsky, rodul enormei sale erudiții și exprimarea concepției sale istorice bisericești asupra lumii, este pe bună dreptate recunoscută – și probabil va fi întotdeauna recunoscută – drept principala sa realizare academică. Cartea a fost scrisă în ultimii ani dinaintea războiului la Paris și a reprezentat finalizarea lucrării sale despre istoria completă a Tradiției Ortodoxe, începând cu creștinismul timpuriu și terminând cu epoca noastră. Cărțile sale „Părinții Răsăriteni ai secolului al IV-lea” și „Părinții Bizantini”, adică prima parte a lucrării sale principale, au fost publicate cu câțiva ani înainte de „Căile teologiei rusești” și, la vremea lor, puteau fi considerate o introducere remarcabilă în gândirea patristică din punct de vedere ortodox. Cu toate acestea, nici prin originalitatea abordării lor, nici prin noutatea conținutului lor, nici prin volumul de informații, cărțile părintelui George despre părinții Bisericii antice nu posedă puterea și profunzimea exhaustivă cu care au fost scrise „Căile”. De la părinții din vechime, Florovsky a primit norme și criterii de judecată și, apelând la istoria ortodoxiei ruse, a aplicat aceste norme realității vii, experienței culturii căreia îi aparținea el însuși și căreia îi aparținem cu toții.

Părintele Gheorghe s-a născut în 1893, fiul unui protopop din Odessa, rector al seminarului din Odessa, dar a studiat în școli laice. A absolvit Facultatea de Istorie și Filologie a Universității Novorossiisk (din Odessa), dar a studiat și istoria filosofiei și științele naturale. A fost un student strălucit și, ca mulți alții în timpul războiului și al revoluției, a căutat să înțeleagă realitatea prin filosofie. În 1920, a fost confirmat în gradul de profesor privat, dar apoi a emigrat. La Praga, unde și-au găsit refugiu mulți reprezentanți ai intelectualității ruse, și-a susținut disertația de master despre Herzen.

În domeniul teologiei, Florovsky a fost un autodidact strălucit. Fără o pregătire teologică formală, nu numai că s-a cufundat în studiul Părinților Bisericii, dar a câștigat și faimă ca patrolog. Viziunea asupra lumii care s-a dezvoltat treptat în el nu a fost speculativ-filosofică, precum cea a majorității intelectualilor religioși care se aflaseră în străinătate, ci teologic tradițională. Pe această cale, a stabilit, însă, o legătură destul de scurtă cu „eurasianismul”, de care a fost atras aparent de atitudinea prudent negativă față de Occident și filosofia

vest-europeană. În 1926, a acceptat o invitație la departamentul de patrologie al nou-înființatului Institut Teologic din Paris. Corpul didactic al Institutului includea atât profesori ai școlii teologice prerevoluționare (A. V. Kartashev, Episcopul Veniamin Fedchenkov), cât și reprezentanți proeminenți ai intelectualității „care se întorseseră la Biserică" (Pr. S. Bulgakov, V. V. Zenkovsky și alții). Printre aceștia, Gheorghii Vasilievici a ocupat un loc special, dificil de definit din punctul de vedere al stereotipurilor obișnuite. A fost solidar cu colegii săi în eforturile de a reînvia teologia ortodoxă și de a participa la întâlniri ecumenice cu heterodocșii, dar a fost întotdeauna în opoziție cu mișcarea religioasă-filosofică dominantă pe atunci, asociată cu „sofiologia" [1] lui Vladimir Soloviov. În 1932, a fost hirotonit preot de către Mitropolitul Eulogie (Georgievski) al Europei Occidentale.

Anii de învățământ la Paris s-au dovedit a fi cei mai roditori din viața Părintelui George: atunci a publicat două cărți despre Părinți și „Căile teologiei ruse". Pentru a înțelege pe deplin sensul operei sale literare din acești ani, ne putem aminti una dintre cele mai frecvente remarci ale Părintelui George în prelegerile sale de patrologie: „Părinții Bisericii", spunea el, „au teologizat cel mai adesea pentru a respinge ereticii. Pornind de la exprimarea «incorectă» a evangheliei creștine, au găsit cuvintele «corecte», fără a «crea» Adevărul, care este Adevăr doar în virtutea divinității sale, ci exprimându-l și explicându-l." Această abordare este principala metodă psihologică a lui Florovsky în critica sa la adresa culturii ruse. Abordarea conservatoare a Părintelui George față de teologie era, însă, complet străină de orice obscurantism. Ca istoric, el a respins întotdeauna venerarea plictisitoare a trecutului ca atare. Pentru a fi convins de acest lucru, este suficient să citim analiza sa despre vechii credincioși ruși din „Căile". Principala sa preocupare nu era idolatria trecutului, ci problemele prezentului. Impulsul psihologic care l-a inspirat pe Florovsky în scrierea cărților sale a fost respingerea așa-numitei „sofiologii" în toate formele sale, în special în lucrările principalilor săi reprezentanți, V. S. Solovyov, S. N. Bulgakov și Părintele P. Florensky. Sofiologia rusă i se părea o varietate de idealism german, un fel de gnosticism și, în general, o utilizare ilegitimă a filosofiei pentru a exprima dogmele creștine. Se pare că Florovsky a început să-i studieze pe Sfinții Părinți tocmai pentru că „sofiologii" au încercat să prezinte gândirea lor ca fiind tradițională, iar utilizarea filosofiei ca exemplul sfințit al Părinților. Pentru Florovsky, care nu a intrat niciodată într-o polemică tipărită deschisă cu colegul său senior (și respectat), Părintele... Potrivit lui Serghei Bulgakov, scopul principal al studierii

patristicii era de a găsi cheia corectă a relației dintre filosofia seculară și teologie. Această cheie, din punctul său de vedere, a fost definită incorect de sofiologi, dar poate fi găsită în exemplul Părinților Greci, adică în elenismul creștin, care a respins principii străine creștinismului, l-a condamnat pe propriul său fondator Origen și a reușit să se transforme din interior, pentru a deveni cu adevărat creștin. „Scrierea patristică", scria Părintele Gheorghe, „nu este doar o comoară inviolabilă a tradiției... Operele Părinților sunt pentru noi o sursă de inspirație creatoare, un exemplu de curaj și înțelepciune creștină... (calea) către o nouă sinteză creștină, după care epoca modernă tânjește și o caută. A venit timpul să ne ecleziasticăm mințile și să înviem pentru noi înșine principiile sacre și binecuvântate ale gândirii bisericești." (Părinții Răsăriteni ai secolului al IV-lea, p. 5; cf. și capitolul final din Căi).

„Căile teologiei ruse" este o lucrare monumentală și poate servi drept principală carte bibliografică de referință despre istoria culturii spirituale în Rusia. Autorul nu se limitează la studiul lucrărilor pur teologice, ci acoperă toată literatura legată de ortodoxie. În ciuda faptului că în ultimul deceniu au apărut numeroase studii despre literatura rusă veche – pre-petrina – opiniile și evaluările lui Florovsky nu pot fi aproape niciodată numite depășite. Se poate să nu fim de acord cu ele, dar nu pot fi pur și simplu respinse ca fiind inutile. Iar capitolele despre criza vechi-credincioșilor, despre școala latinizantă de la Kiev din secolul al XVII-lea, despre „captivitatea occidentală" care a cucerit întreaga biserică oficială după Petru și, în final, analiza exhaustivă a teologiei și gândirii religioase ruse în Rusia prerevoluționară sunt singura și indispensabilă carte de referință.

N. A. Berdiaev a scris că titlul cărții lui Florovsky ar fi trebuit să fie „Căile rătăcite ale teologiei ruse". Într-adevăr, din numărul enorm de autori și scriitori ai secolului al XIX-lea examinați în carte, doar câțiva, de exemplu, A. S. Khomyakov (parțial) și în special Mitropolitul Filaret (Drozdov), găsesc o evaluare pozitivă. Fără a nega nici mintea, talentul, nici abilitățile autorilor individuali și pictând întotdeauna o imagine vie a fiecărei epoci, Părintele Gheorghe aplică tuturor și tuturor normativitatea patristică sau bizantină pe care a acceptat-o o dată pentru totdeauna, care pentru el este singura ortodoxă.

Nu este locul potrivit pentru a discuta dacă Florovsky a avut dreptate în abordarea sa asupra istoriei gândirii religioase rusești. Desigur, nu are dreptate în toate privințele. Prin urmare, un teolog ortodox s-ar

putea întreba dacă Florovsky nu înțelege tradiția patristică prea îngust. Dacă cineva critică ortodoxia rusă în numele „bizantinismului", nu ar trebui să critice și bizantinismul în sine? Este acesta echivalent cu Sfânta Tradiție ca atare? Și un cercetător literar sau un istoric al gândirii ar putea, în unele cazuri, să nu fie de acord cu validitatea portretelor individuale – întotdeauna clare și interesante – desenate de autor.

Însă astfel de întrebări pot fi întotdeauna puse despre orice carte semnificativă, mai ales despre una istorică. Meritul incontestabil și cu adevărat enorm al Părintelui Gheorghe constă în integritatea operei sale și în abordarea sa critică. În zilele noastre, Biserica Rusă și Rusia însăși se ridică treptat din cenușa focului revoluționar, care părea să fi distrus toate fundamentele culturale. Este necesară reconstruirea. Dar ce fel de clădire va fi aceasta? Însăși ideea de a reveni la unele valori religioase ale trecutului aproape că nu are nevoie de protecție: este evident pentru majoritatea oamenilor care gândesc. Dar tocmai de aceea există pericolul atât al venerării nechibzuite a trecutului, cât și al respingerii ignorante a celui mai important lucru din el. O înțelegere critică a istoriei este necesară, răsturnând prejudecățile și definind adevăratele valori. O astfel de critică este imposibilă fără o definiție preliminară a ierarhiei valorilor. Tocmai asta găsim în „Căile" lui Florovsky. Pentru cei care sunt de acord (sau aproape de acord) cu ierarhia valorilor sale, cartea sa va servi mult timp drept ghid de bază pentru studiul Bisericii Ruse, al teologiei ruse și al culturii spirituale ruse. Cei care nu acceptă această ierarhie vor trebui să atingă nivelul de cunoaștere a surselor al lui Florovsky, altfel refuzul lor de a-i urma calea va fi neconvingător.

În vara anului 1939, la scurt timp după ce a terminat lucrul la carte, părintele G. Florovsky se afla la Belgrad, unde a fost surprins de izbucnirea războiului. Depozitul editurii a fost ars de bombele germane, iar cartea a devenit o raritate bibliografică. După ce a petrecut anii războiului în Iugoslavia, părintele George a ajuns mai târziu la Praga cu fratele său, dar a reușit în cele din urmă să se întoarcă la Paris. Întrucât departamentul de patrologie era ocupat (de arhimandritul Ciprian Kern), a predat teologie morală, iar în 1948, la invitația mitropolitului Teofil al Americii, s-a mutat la New York, unde a devenit profesor și apoi decan al Academiei Teologice Sfântul Vladimir.

Convins imediat că ortodoxia din America devenise de mult „americană”, adică corespundea standardelor academice americane și necesita un sistem de educație teologică în limba engleză, părintele George - în ciuda întregii sale „rusități” și a rădăcinilor sale în mediul rusesc - a început cu zel și succes transformarea școlii, lucru realizat în mare parte în timpul mandatului său de director (1948-1955). În același timp, ca teolog ortodox recunoscut și autoritar, a participat activ la viața universitară din America, ținând prelegeri și publicând articole. Cu toate acestea, nu a mai scris studii majore. În mișcarea ecumenică, a fost recunoscut ca o voce aproape unică și autosuficientă a ortodoxiei. În această calitate, ca membru al comitetului executiv al noului Consiliu Mondial al Bisericilor, a devenit unul dintre principalii săi fondatori.

A devenit o autoritate recunoscută nu doar în cercurile bisericești și ecumenice. Slaviștii și istoricii Rusiei, familiarizați cu „Căile”, i-au recunoscut meritele istorice și erudiția excepțională. Acest lucru i-a permis, când a părăsit funcția de decan al Academiei Sfântul Vladimir, să ocupe o catedră la Universitatea Harvard, iar după pensionare să continue să predea la Princeton. I s-au acordat mai multe titluri onorifice și a fost un participant regulat la numeroase congrese științifice și academice. Părintele George a murit la Princeton pe 11 august 1979. Slujba de înmormântare a avut loc la Biserica Sfântul Prinț Vladimir din Trenton, unde a slujit adesea, cu participarea numeroșilor colegi și studenți.

Noua ediție a „Căilor teologiei ruse” este cel mai bun monument dedicat Părintelui Gheorghe. Această carte are deja și va avea, fără îndoială, în viitor o semnificație importantă în renașterea ortodoxă pe care o dorim cu toții.

Protector I. Meyendorff 1980

Prefața autorului.

(Pentru ediția din 1937, Paris).

În memoria părinților.

Această carte este concepută ca un experiment de sinteză istorică, ca un experiment în istoria gândirii ruse. Sinteza este precedată de ani de

analiză, mulți ani de lectură lentă și reflecție, chiar din zilele mele îndepărtate ale tinereții. Iar soarta trecută a teologiei ruse a fost întotdeauna pentru mine istoria modernității create, în care a fost necesar să mă regăsesc. Aceasta nu încalcă imparțialitatea istorică. Imparțialitatea nu este indiferență, nu este apatie, nu este refuz de a evalua. Istoria este interpretarea evenimentelor, dezvăluirea sensului și sensului lor. Istoricul nu trebuie să uite niciodată că studiază și descrie tragedia creatoare a vieții umane. Nu trebuie, pentru că nu poate. Istoria nu este și nu va fi niciodată lipsită de premise...

Studiul trecutului rus m-a condus și mi-a întărit convingerea că teologul ortodox al timpului nostru își poate găsi o măsură adevărată și o sursă vie de inspirație creativă doar în tradiția patristică. Ruptura intelectuală cu patristica și bizantinismul a fost, sunt sigur, principalul motiv al tuturor întreruperilor și eșecurilor spirituale din dezvoltarea rusă. Istoria acestor eșecuri este relatată în această carte. Și toate realizările autentice ale teologiei ruse au fost întotdeauna legate de o întoarcere creativă la sursele patristice. Din perspectiva istorică, este deosebit de evident că această cale îngustă a teologiei patristice este singura cale adevărată. Dar această întoarcere la părinți trebuie să fie nu doar o întoarcere științifică, nu doar istorică, ci o întoarcere spirituală și plină de rugăciune, o restaurare vie și creativă a sinelui în plenitudinea bisericească, în plenitudinea tradiției sacre...

Ni se dă să trăim într-o eră a trezirii teologice, care se face deja simțită peste tot în lumea creștină divizată. Cu o atenție cu atât mai mare trebuie acum să trecem în revistă și să ne amintim toate lecțiile și legămintele trecutului, uneori crude, alteori inspiratoare. Dar o trezire autentică începe doar atunci când, atât în trecut, cât și în prezent, auzim nu doar răspunsuri, ci și întrebări. Iar puterea inepuizabilă a tradiției patristice în teologie este determinată mai ales de faptul că pentru Sfinții Părinți teologia era o lucrare de viață, o realizare spirituală, o mărturisire de credință, o soluție creativă la problemele vieții. Acele cărți antice sunt reînviate pentru totdeauna de acest spirit creativ. Și numai printr-o întoarcere la Părinți poate fi restaurată acea sensibilitate teologică sănătoasă în societatea noastră bisericească, fără de care renașterea ortodoxă căutată nu va avea loc. Printre slujbele bisericești din timpul nostru, mărturisirea teologică capătă o importanță deosebită ca bisericizare a gândirii și voinței, ca o intrare vie în mintea adevărului. Vos exemplaria graeca nocturna versate manu, versate diurna... În interpretarea patristică, Ortodoxia este din nou revelată ca o forță cuceritoare, ca o forță care regenerează și

afirmă viața, și nu doar ca un refugiu liniștit pentru sufletele obosite și dezamăgite, nu doar ca un scop, ci ca un început, începutul realizării și al creativității, „o creație nouă".

În încheierea acestei cărți, îmi amintesc cu recunoștință de toți cei care m-au ajutat sau m-au sprijinit în munca mea, prin exemplu sau sfaturi, cărți și referințe, obiecții, simpatie sau reproșuri. De asemenea, îmi amintesc cu recunoștință de acele biblioteci sau depozite de cărți de a căror ospitalitate m-am bucurat în lungii ani de studii. Trebuie să menționez aici un nume, numele drag al regretatului P. I. Novgorodtsev, o imagine a credincioșiei care nu moare niciodată în memoria inimii mele. Îi datorez mai mult decât se poate exprima în cuvinte. *„ Legea adevărului era în gura Lui "* (Mal. 2:6).

Parohia Upton, Berks. 2 (15). IX. 1936.

---

[1] SOFIOLOGIE (din greacă - înțelepciune și - învățătură) - o tendință în gândirea teologică rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea. Reprezentanți: V. Soloviov, P. Florensky, S. Bulgakov. Conceptul central al sofiologiei - Sofia-Înțelepciune - este folosit de aceștia destul de ambiguu. Este esența lui Dumnezeu, „a patra ipostază" (această opinie a fost condamnată la Sinodul local din Iugoslavia), granița dintre Dumnezeu și lume, principiul organizator al conciliarității, Biserica, umanitatea, cosmosul etc.

Căile teologiei ruse

I.
CRIZA BIZANTINISMULUI RUS

1. Tăcere sau reflecție?
2. Sinteză între „uscăciunea" bizantină și „moliciunea" slavă.
3. Elenismul rusesc.
4. Motive apocaliptice în teologia rusă a secolelor XIV-XV. O privire spre Occident.
5. Lupta împotriva ereziei „iudaizanților". O întoarcere și mai mare către Occident.

6. „Osiflyane” și „oamenii din Trans-Volga” sunt două idei religioase, două idealuri religioase.
7. Victoria „occidentalismului” - sub semnul „antichității” și al „adunării”.

1. Tăcere sau reflecție?

Există multe lucruri misterioase și de neînțeles în istoria gândirii rusești. Și, în primul rând, ce înseamnă această tăcere rusească străveche, prea lungă și prelungită? Cum putem explica această trezire târzie și întârziată a gândirii rusești? Istoricul trece cu uimire de la Bizanțul agitat și adesea verbos la Rusia, liniștită și tăcută. Și se întreabă ce este aceasta. Este tăcută și liniștită într-un fel de contemplare, în contemplarea secretă a lui Dumnezeu, sau în inerție și lene spirituală, în vise și semisomn?

În zilele noastre, nimeni nu ar îndrăzni să spună, împreună cu Golubinsky, că Rusia antică, până la Revoluția lui Petru cel Mare, nu avea nici educație, nici măcar cunoștințe de carte și poate mult mai puțină alfabetizare. Acum, acest lucru este doar curios, nici măcar provocator sau emoționant. Și este puțin probabil ca cineva să repete acum, împreună cu Kliucevski, că gândirea rusă antică, cu toată intensitatea și forța sa formală, nu a depășit niciodată limitele „cazuisticii ecleziastico-morale”. La urma urmei, pe lângă „Întrebările lui Kirik” există și Învățătura lui Monomah... Multe au fost experimentate și trăite în secolele tăcute pre-petrine. Iar icoana rusă, cu o oarecare certitudine materială, mărturisește complexitatea și profunzimea, eleganța autentică a experienței spirituale ruse antice, puterea creatoare a spiritului rus. Pe bună dreptate, se vorbește despre pictura icoanelor rusești ca despre „speculații în culori”...

Și totuși, cultura rusă antică a rămas fără glas și parcă mută. Spiritul rus nu s-a manifestat în creativitate verbală și mentală...

Această nerostire și subestimare par adesea dureroase. Uneori, ei vedeau aici o simplă înapoiere și primitivitate și o explicau prin legăturile bizantine ale Rusiei antice, influența fatală a mizerabilului Bizanț - acesta era, în esență, punctul de vedere al lui Chaadaev („mizerabilul Bizanț”). O astfel de interpretare este, în orice caz, insuficientă. În secolul al X-lea, Bizanțul nu era deloc în declin. Dimpotrivă, era una dintre erele înfloririi și renașterii bizantine. Și, mai mult, în secolul al X-lea, Bizanțul era, strict vorbind, singura țară

cu adevărat culturală din întreaga lume „europeană”. Și mult mai târziu, Bizanțul rămâne un centru cultural viu, tensiunea creativă nu scade, iar chiar în ajunul colapsului și prăbușirii politice, cultura și religiozitatea bizantine cunosc o nouă ascensiune, a cărei reflectare se reflectă asupra întregii Renașteri italiene. În orice caz, introducerea în cultura bizantină nu putea în niciun fel să închidă sau să izoleze Rusia Antică de „marile familii ale rasei umane”, așa cum i se părea lui Ceaadaev... În general, este imposibil să explicăm dificultățile dezvoltării Rusiei Antice prin lipsa de cultură. Criza Rusiei Antice a fost o criză a culturii, și nu a lipsei de cultură sau a neculturii... Nedezvăluirea mentală a spiritului rus antic este o consecință și o expresie a dificultăților interne sau a „aporiei”. Aceasta a fost o adevărată criză a culturii, o criză a culturii bizantine în spiritul rus. În momentul cel mai decisiv al autodeterminării național-istorice a Rusiei, tradițiile bizantine au fost întrerupte. Moștenirea bizantină a fost abandonată și pe jumătate uitată. În această renunțare „a grecilor” se află începutul și esența crizei culturale de la Moscova...

Acum nu mai este nevoie să se demonstreze că există o „cronologie” în istoria culturii și scrierilor rusești antice. Acum, istoricul atent este atât de expus diversității fenomenelor și incomensurabilității reciproce a momentelor și formațiunilor istorice individuale, încât nu mai este necesar să se caute o singură „formulă” sau denumire generală pentru întreaga „Rusie Antică”, ca și cum ar fi într-adevăr una și aceeași - de la Vladimir Sfântul până la Cel Mai Tăcut Țar. În realitate, nu este vorba de una, ci de mai multe lumi. Și, în plus, nu este în niciun caz posibil să construim și să interpretăm istoria Rusiei ca un fel de proces istoric izolat și închis. Istoria Rusiei nu a fost deloc atât de izolată și deconectată de „marile familii ale rasei umane”.

2. Sinteza dintre „uscăciunea” bizantină și „moliciunea” slavă.

Istoria culturii ruse începe cu Botezul Rusiei. Vremurile păgâne rămân dincolo de pragul istoriei. Aceasta nu înseamnă că nu a existat un trecut păgân. Acesta a existat, iar urmele și amintirile sale estompate și uneori foarte vii se păstrează mult timp în memoria oamenilor, în viața de zi cu zi și în însăși alcătuirea poporului. Mai mult, odată cu întemeierea lui Vlad, Soloviov a vorbit despre Botezul Rusiei de către Vladimir ca despre o abnegație națională, ca despre o ruptură sau o ruptură în tradiția națională. Botezul a însemnat de fapt o ruptură. Păgânismul nu a murit și nu a slăbit imediat. În adâncurile vagi ale subconștientului poporului, ca într-un subteran istoric, propria sa

viață secretă a continuat, acum ambiguă și cu dublă credință. Și, în esență, s-au format două culturi: ziua și noaptea. Purtătorul culturii „zilei" a fost, desigur, o minoritate - însă, acesta este întotdeauna cazul, iar egalizarea potențialelor spirituale nu este o dovadă a vitalității și viabilității formațiunilor istorice. Cultura bizantino-creștină împrumutată nu a devenit imediat „publică", ci a fost mult timp proprietatea și achiziția unei minorități livrești sau culturale. Aceasta a fost o etapă inevitabilă și naturală a procesului. Cu toate acestea, trebuie amintit că istoria acestei culturi creștine diurne, în orice caz, nu epuizează încă plenitudinea destinului spiritual rusesc... În straturile subsolului, se dezvoltă o „a doua cultură", se formează un sincretism nou și unic, în care „experiențele" păgâne locale se îmbină cu motivele rătăcitoare ale mitologiei antice și ale imaginației creștine. Această a doua viață curge sub obroc și nu iese adesea la suprafața istorică. Dar se simte întotdeauna sub ea, ca o lavă clocotită și furtunoasă... Granița dintre aceste două straturi socio-spirituale a fost întotdeauna mobilă și destul de vagă. A fost spălată constant de procese osmotice care veneau din ambele părți. Dar separarea straturilor nu constă în independența completă. Mai importantă este diferența dintre atitudinile spirituale și cele mentale. Această diferență, în acest caz, poate fi definită după cum urmează: cultura „diurnă" era o cultură a spiritului și a minții, era și o cultură „inteligentă"; iar cultura „nocturna" este tărâmul viselor și al imaginației...

În esență, dinamica internă a vieții culturale este întotdeauna determinată de interacțiunea unor astfel de atitudini și aspirații. Morbiditatea dezvoltării rusești antice poate fi observată, în primul rând, în faptul că imaginația „noapte" se ascunde prea mult timp și prea încăpățânat și eludează testarea, verificarea și purificarea „inteligentă". Strania tenacitate a „fabulelor" sincretice a fost deja remarcată de înșiși polemiștii și predicatorii antici. Ulterior, una dintre principalele trăsături ale spiritului național rus a fost observată în această libertate a imaginației populare. Acest lucru este atât adevărat, cât și necesită imediat rezerve. În orice caz, avem aici în fața noastră o valoare istorică, și nu una preistorică și cu siguranță nu una aistorică. Cu alte cuvinte: un produs al dezvoltării, rezultatul unui proces, o concreție istorică și nu numai și nu pur și simplu o trăsătură sau proprietate înnăscută care a supraviețuit în ciuda turbulențelor istoriei...

Se poate exprima și astfel. Defectul și slăbiciunea dezvoltării spirituale rusești antice constă parțial în insuficiența temperamentului ascetic (și deloc în excesul de ascetism), în „spiritualitatea" insuficientă a sufletului, în „sufletismul" sau „poeticitatea" excesivă, în amorful spiritual al elementului spiritual. Dacă vreți, în spontaneitate... Iată sursa acestui contrast, care poate fi descris ca opusul „uscăciunii" bizantine și al „moliciunii" slave...

Este necesar să distingem: nu vorbim acum despre insuficiența raționalismului „științific" - descompunerea „spiritualității" prin rațiune sau îndoială rațională este din nou o boală, și nimic mai puțin decât visarea însăși; vorbim despre sublimarea spirituală și transformarea sufletului în spiritual prin asceză „inteligentă", prin ascensiunea către viziunea și contemplarea inteligente...

Calea nu merge de la „naivitate" la „conștiință", nici de la „credință" la „cunoaștere", nici de la credulitate la neîncredere și critică. Există însă o cale de la slăbiciunea elementară a voinței la responsabilitatea volitivă, de la vârtejul gândurilor și pasiunilor la ascetism și concentrarea spiritului, de la imaginație și raționament la integritatea vieții spirituale, a experienței și a viziunii, de la „psihic" la „pneumatic". Și această cale este dificilă și lungă, calea realizării inteligente și interioare, calea acțiunii istorice invizibile...

În cercul unor astfel de aporii spirituale și psihologice se desfășoară, în primul rând, tragedia spiritului rus...

Ruptura a două straturi este doar una și cea mai formală manifestare a acestei tragedii. Și nu ar trebui redusă la astfel de categorii formale, la morfologia sau structura spiritului național. Destinul istoric se împlinește în evenimente și decizii concrete, în indecizie sau determinare în fața sarcinilor concrete ale vieții...

3. Elenismul rusesc.

Rusii au acceptat botezul Bizanțului. Și acest lucru i-a determinat imediat destinul istoric, parcursul cultural și istoric. Acest lucru a inclus-o imediat într-un cerc de conexiuni și influențe deja stabilit. Botezul a fost trezirea spiritului rus - o chemare de la visarea „poetică" la sobrietate și reflecție spirituală. Și, în același timp - prin creștinism, Rusia antică intră într-o interacțiune creativă și vie cu întreaga lume culturală înconjurătoare... Desigur, nu ne putem și nu ar trebui să ne imaginăm Botezul Rusiei ca un eveniment singular pentru care se

poate da o dată specifică. A fost un proces complex și foarte divers, lung și întrerupt, care se întindea nu pe decenii, ci pe secole. Și a început oricum înainte de Vladimir.

„Creștinismul înainte de Vladimir" este o valoare mult mai mare și mai definită decât se crede în mod obișnuit. Și deja înainte de Vladimir, au început să se stabilească legături culturale și religioase între Kiev și Bulgaria lui Simeon, și poate chiar cu Moravia. Aceasta a fost intrarea în drepturile asupra moștenirii lui Chiril și Metodie. Influența bizantină nu a fost doar directă și imediată, și se pare că tocmai influența indirectă a fost prima în timp, și cea mai semnificativă și decisivă. Decisivă a fost acceptarea moștenirii lui Chiril și Metodie, și nu percepția directă a culturii bizantine. Contactul spiritual și cultural direct cu Bizanțul și elementul grec era deja secundar. Se pare că se poate vorbi chiar și despre o ciocnire și o luptă a elementelor și influențelor, bulgare și grecești, în Kievul antic... Cu toate acestea, nu cunoaștem istoria acestei lupte în detaliu în niciun caz și nu o putem deslușI și restaura. Și diferențele și divergențele acestor influențe concurente nu ar trebui exagerate.

Recent, s-a lansat ideea că „credința greacă" și credința „bulgară" nu erau în esență deloc același lucru, că în zorii creștinismului rus s-au ciocnit două idealuri religioase sau două doctrine și că nu veselul creștinism evanghelic l-a aprins și l-a înflăcărat pe Vladimir Sfântul, ci o altă „doctrină religioasă întunecată" - adică bogomilismul (N.K. Nikolsky, parțial Priselkov). Multe pot fi obiectate imediat acestei conjecturi îndrăznețe. În primul rând, există o neînțelegere de neînțeles în încercările de a deriva „credința lui Vladimir", această „viziune creștină asupra lumii veselă și triumfătoare", „liberă de rigorism ascetic" - din Bulgaria...

Este mai potrivit să derivăm tocmai „doctrina sumbră" din Bulgaria din timpul lui Cosma Prezbiterul, deoarece bogomilismul era tocmai o „erezie bulgară". În al doilea rând, este greu de permis să stilizăm toată evlavia pecerscă pentru a se potrivi cu această „doctrină sumbră" și să reducem toate isprăvile pecerscăne la fanatism. În orice caz, o astfel de descriere nu l-ar include pe Sfântul Teodosie însuși, care era cel mai puțin „sumbr", dar, în același timp, un grecofil incontestabil, direct legat de mănăstirea studită. Și „credința greacă" nu ar trebui imaginată ca fiind una și aceeași. Aici este nevoie de mare prudență și precizie în distincție (cf. Simeon Noul Teolog și adversarii săi, același secol al XI-lea)... În al treilea rând, se ridică îndoieli cu privire la fapta propriu-

zisă a lui Chiril și Metodie, dacă nu a fost mai degrabă o greșeală sau o mare neatenție (G. G. Shpet, G. P. Fedotov). Nu înseamnă limba slavă a Bisericii „o ruptură de cultura clasică"? Traducerea ascunde originalul, eliminând inevitabilitatea cunoașterii limbii grecești, așa cum în Occident limba latină a Bisericii era obligatorie.

Faptul că „absența moștenirii clasice" este una dintre principalele caracteristici ale diferenței dintre culturile rusă și „europeană" a fost spus de mult timp și a fost spus de slavofili, în special de Ivan Kireevski. Cu toate acestea, nici aici nu este potrivit să simplificăm. Este adevărat că în Kievul antic nu-l cunoșteau nici pe Homer, nici pe Virgil. Dar nu este clar de nicăieri că limba slavă a liturghiei a împiedicat acest lucru. Și, în orice caz, nu mai este o hiperbolă responsabilă să spunem că Rusii au primit de la Bizanț doar Biblia, „o singură carte", din toată bogăția elenismului creștin. La urma urmei, în orice caz, nu numai Biblia a fost tradusă, ci și o lungă serie de alte monumente și opere destul de diverse. De asemenea, este adevărat că „tradiția științifică, filosofică, literară a Greciei lipsește" din rezerva culturală rusă antică. Dar, din nou, limba slavă nu este de vină pentru asta...

Și cel mai important, nu trebuie minimalizat faptul sau procesul traducerii. La urma urmei, traducerea Bibliei a fost întotdeauna un eveniment autentic în soarta poporului, a însemnat întotdeauna o anumită schimbare și o realizare. Ascultarea constantă a Evangheliei într-o limbă familiară în timpul slujbei, desigur, a forțat și a ajutat la amintirea lui Hristos și la păstrarea chipului Său viu în inimă. Dar, în general, traducerea necesită un mare efort creativ, o mare ingeniozitate și ingeniozitate, și nu doar în cuvinte. A traduce înseamnă a observa și a testa mental. Acesta nu este doar un simplu exercițiu sau o gimnastică formală a gândirii. O traducere autentică semnifică întotdeauna formarea traducătorului însuși, intrarea sa în subiect, adică îmbogățirea evenimentului său în sine, nu doar extinderea orizonturilor sale... Aceasta este semnificația imuabilă a operei lui Chiril și Metodie. Aceasta a fost formarea și dezvoltarea limbii „slave" în sine, creștinizarea și bisericizarea ei internă, transformarea elementului însuși al gândirii și cuvântului slav, „logosul" slav, însăși sufletul poporului. Limba „slavă" s-a format și s-a consolidat tocmai în școala creștină și sub puternica influență a limbii bisericești grecești, iar acesta nu a fost doar un proces verbal, ci tocmai formarea gândirii. Influența creștinismului se simte mult mai departe

și mai profund decât temele religioase propriu-zise, se simte în însăși modul de gândire...

Astfel, la începutul secolului al XI-lea, o întreagă literatură într-o limbă familiară și destul de accesibilă a apărut brusc în limba rusă. În esență, întregul fond scris al Bulgariei lui Simeon a devenit și era accesibil scribului rus. Yagich a spus odată despre scrierea din epoca lui Simeon că aceasta „putea sta cu îndrăzneală alături de cele mai bogate literaturi ale acelei vremi, greacă și latină, în ceea ce privește bogăția operelor literare cu conținut bisericesc-religios, depășind în acest sens toate celelalte literaturi europene". Un istoric modern al scrierii slave se poate alătura cu siguranță acestei aprecieri...

În orice caz, perspectiva scribului rus antic nu poate fi numită îngustă. Mai degrabă, exista dificultatea și pericolul opus: transferul unei întregi literaturi putea copleși scribul și cititorul rus - o lume nouă și foarte bogată, dar totuși străină, i se deschidea în față, cam prea bogată, prea departe de viața înconjurătoare și auto-nativă. Din nou, în primul rând, erau necesare autodepășirea psihologică și auto-distragerea atenției...

Adoptarea scrierii bulgare nu ar trebui, desigur, imaginată ca un act singular sau un eveniment singular. În realitate, această „adoptare" înseamnă următorul lucru: scrierea bulgară devine propria scribului rus, o sursă din care acesta se putea inspira atunci când era nevoie. Scrierea bulgară, însă, nu a eclipsat greaca, cel puțin în secolul al XI-lea. Sub Iaroslav, cel puțin, la Kiev (și, se pare, la Catedrala Sfânta Sofia) a funcționat un întreg cerc de traducători din greacă, iar activitatea acestui cerc este legată de intrarea în circulația slavă a unei lungi serii de monumente necunoscute în Bulgaria lui Simeon. „Și Iaroslav iubea statutele bisericești, iubea mult preoții și mult călugării și era sârguincios cu cărțile și adesea le citea noaptea și ziua... Și a adunat mulți scribi și a tradus din greacă în scrierea slavă și a copiat multe cărți și a găsit..."

Este interesant de observat: literatura adusă din Bulgaria era legată în principal de uzul liturgic (Sfânta Scriptură și lucrările patristice erau citite și în biserici), în timp ce la curtea lui Iaroslav se traduceau cărți istorice și laice. Kievul se afla pe un drum principal, la o răscruce. Este imposibil să ne imaginăm Biserica din Kiev ca pe ceva închis și retras. În secolele al XI-lea și al XII-lea, era destul de strâns legată de Constantinopol, Athos și îndepărtata Palestină, care se afla atunci în

mâinile cruciaților. Iar legăturile cu Occidentul erau constante și destul de dezvoltate. Putem judeca destul de ferm cum această adoptare a scrierii creștine bizantine, această introducere în cultura creștină, a afectat Rusia. La urma urmei, pe baza acestei literaturi au fost crescuți primii cronicari ruși și primii hagiografi ruși, acești cronicari ai noii și sfintei Rusii. Aceștia erau oameni cu o viziune asupra lumii specifică și sensibilă, deloc niște simpli naivi. În dezvoltarea cronicilor rusești simțim întotdeauna o anumită tendință sau idee religioasă-istorică...

Câteva nume merită o mențiune specială. Mitropolitul Ilarion, cel mai cunoscut ca autor al remarcabilului discurs „Despre Legea dată lui Moise și despre Har și Adevăr", pe care chiar și pretențiosul Golubinski a fost nevoit să-l numească „un discurs academic impecabil, cu care, dintre noile discursuri, pot fi comparate doar discursurile lui Karamzin", „nu un retor al celor mai grele vremuri ale oratoriei grecești, ci un adevărat orator al vremurilor înfloririi sale" (Golubinski amintește și plasează alături „Povestea campaniei lui Igor"). Acesta este, într-adevăr, un exemplu excelent de oratorie - limbajul este liber și flexibil, se simte tensiunea experiențelor creștine, un plan foarte armonios și transparent...

Predicile lui Kirill din Turov aparțin aceluiași tip literar...

Nu este nevoie să vorbim despre independența acestor scriitori. Ei se află sub influența decisivă a literaturii bizantine, repetă teme ale altora și materiale destul de cunoscute. Dar tocmai acest lucru este important și indicativ pentru un istoric. Însuși Kirill de Turov a amintit că predă și scrie „nu din sine, ci din cărți". Și cât de priceput și liber scrie „din cărți" - rafinamentul retoric nu suprimă sentimentul viu și profund, există mult dramatism în predicile lui Kirill. Desigur, aceasta este doar o compilație - dar o compilație inspirată și plină de viață. Trebuie să-l numim și pe Kliment Smolyatich - „a fost un scrib și un filosof cum nu exista în țara rusească", spune Cronica despre el; a scris „din Homer, din Aristotel și din Platon..." De asemenea, Reverendul Avraam de Smolensk...

Toți erau în minoritate, desigur. Erau intelectualii bisericești, dacă vreți. Nu existau teologi în rândurile lor, în acele secole de la început. Dar existau oameni cu o cultură și o cultură bisericească autentică...

Acestea au fost primele lăstari ale elenismului rusesc.

4. Motive apocaliptice în teologia rusă a secolelor XIV-XV. O privire spre Occident.

Invazia tătară a fost un dezastru național și o catastrofă națională. „Distrugerea pământului rusesc", cum spunea un contemporan, „a fost o invazie a păgânilor". „O limbă nemiloasă a venit asupra noastră, permițându-i lui Dumnezeu să facă acest lucru și ne-au pustiit pământul." Și nu ar trebui să îndulcim culorile în descrierea acestei înfrângeri și distrugeri. Cu toate acestea, în istoria culturii ruse, jugul tătar nu a fost o divizare a epocilor. Nu observăm nici o pauză de muncă, nici o schimbare a stărilor de spirit și a aspirațiilor creative. Cultura se deplasează sau se deplasează spre nord, acest lucru este adevărat. Se dezvoltă centre noi, iar cele vechi devin pustii. Dar aceasta a fost tocmai extinderea centrelor formate și stabilite anterior și nu acel „transfer al iluminării" din sudul cultural al Kievului către nord-estul semi-sălbatic, despre care istoricii iubeau să vorbească nu cu mult timp în urmă. Nordul a încetat de mult să mai fie sălbatic și virgin. Pământul Suzdal nu era deloc un loc întins; dimpotrivă, se afla la răscrucea drumurilor...

În orice caz, în istoria culturii și scrisului rusesc, secolul al XIII-lea nu a fost o perioadă de declin și sărăcire (cf. V. M. Istrin). Secolului al XIII-lea i-au fost atribuite o serie de inițiative ideologice și culturale semnificative: Patericonul Peșterilor, Paleia Explicativă și o serie de alte colecții de polemici antievreiești, ca să nu mai vorbim de dezvoltarea scrierii cronicilor. Deja în monumentele secolului al XIII-lea se simt noi legături cu sudul slav, cu coasta dalmată. În secolul al XIV-lea, aceste legături se consolidează și se multiplică. Putem vorbi despre un nou val de influențe sud-slave. Și aceasta nu a fost doar o reflectare, ci o continuare directă a acelei noi mișcări culturale din Bizanț, care este numită pe bună dreptate „Renașterea Paleologului". Ea captează noi puteri sud-slave. În secolul al XIV-lea, Rusia este strâns legată de Bulgaria lui Eftimie.

În acest sens, imaginea Mitropolitului Ciprian este interesantă. Născut la Tîrnov, a lucrat în Mănăstirea Studită și pe Muntele Athos și a fost protejat și ales grec în scaunul rusesc. Nu a fost acceptat imediat și cu mare reticență la Moscova. Dar acest lucru nu l-a împiedicat să lase o amprentă foarte vizibilă asupra istoriei culturii ruse. Ciprian a fost un mare scrib și iubitor de carte, el însuși s-a ocupat de traduceri, dar nu cu mare succes - „a scris totul în sârbă". Cele mai semnificative dintre toate au fost lucrările și preocupările sale liturgice - a încercat să

realizeze în Rusia reforma liturgică a Patriarhului Filotei al Constantinopolului, un celebru palamit. Se pare că adoptarea celebrării lui Grigorie Palama în Biserica Rusă datează din vremea lui Ciprian. Ciprian era un neapărat convins. Era un străin și un străin la Moscova. Și, în același timp, este foarte tipic mișcării emergente, pe care nu a instigat-o.

În secolul al XIV-lea, legăturile Rusiei cu Constantinopolul și Athosul au devenit mai puternice și mai active. Așezări rusești s-au format și au reînviat aici. Mulți locuiau aici și se ocupau cu copierea cărților. În depozitele de cărți ale mănăstirilor rusești, putem observa un aflux de manuscrise și copii din această perioadă. Mai important, desigur, este afluxul de noi monumente. Și, din nou, aceasta a fost o întreagă literatură, de data aceasta mistică și ascetică. La urma urmei, noua agitație a traducerilor de pe Athos și din Bulgaria este legată de mișcarea isihastă, cu o trezire și o ascensiune contemplativă. În listele din această perioadă ne devin cunoscute în literatura slavă operele părinților ascetici: „Postul" de Vasile cel Mare, operele fericitului Diadoh, Isaac Sirul, Isihie, Scara, Maxim Mărturisitorul „Despre dragostea pentru preotul Eladie", „capitole" și „cântece divine ale dorinței" individuale de Simeon Noul Teolog, precum și Diopterul călugărului Filip. Deosebit de remarcabilă este traducerea Areopagiticii cu scholie, realizată de călugărul Isaia pe Athos în 1371 în numele mitropolitului Teodosie din Serres...

În Rusia existau oameni care puteau citi aceste cărți mistice și ascetice. Secolul al XIV-lea a fost o perioadă de renaștere pustnicească și monahală, secolul Sfântului Serghie... În aceleași decenii, observăm și o tensiune puternică a noii influențe bizantine în arta bisericească rusă, în primul rând în pictura icoanelor. În secolul al XIV-lea a început înflorirea creativă a picturii icoanelor din Novgorod. Este suficient să-l numim doar pe uimitorul Teofan Grecul, cu jocul său de culori. Și nu a fost singurul, a avut elevi demni...

Astfel, în secolul al XIV-lea și parțial încă în secolul al XV-lea, cultura rusă a cunoscut un nou atac al influențelor bizantine. Dar acesta era ajunul unei crize și al unei rupturi. Este adevărat, această criză se contura, iar ruptura nu era pregătită în conștiința culturală de sine. În primul rând, era o criză național-statală asociată cu creșterea statală a Moscovei, cu trezirea conștiinței politice naționale de sine, cu nevoia de independență politico-bisericească față de Constantinopol. În secolul al XIV-lea, cu întreruperi, dar întotdeauna cu mare acuitate și

tensiune, o dispută pe aceste teme avea loc între Moscova și Constantinopol. Această dispută s-a rupt, nu s-a încheiat. Motivul rupturii a fost Conciliul de la Florența și călătoria mitropolitului Isidor, mai târziu cardinal, trimis din Grecia la acest „al optulea conciliu nefericit". Apostazia greacă la acest conciliu a oferit baza și pretextul proclamării independenței Rusiei. Acesta a fost un act politico-bisericesc. Dar a avut și reflexiile și consecințele sale în activitatea culturală. Au existat motive și ocazii de a ne îndoi și de a ne îngrijora de credința greacă. Căderea Constantinopolului părea un semn și o mărturie apocaliptică (și a fost percepută astfel nu doar în Rusia). Mult mai târziu, Kurbsky a scris: „pe măsură ce Satana a fost eliberat din închisoarea sa..." Și trebuie să ne imaginăm cât de multă conștiință religioasă, atât în secolele al XIV-lea, cât și în cele al XV-lea, a fost alarmată și confuză de așteptarea și presentimentul escatologic în general: „vine noaptea, sfârșitul vieții noastre..."

„Iată, acum a venit apostazia", va spune în curând Iosif Volotsky...

Tocmai în astfel de perspective de anxietate apocaliptică apar primele schițe ale celebrei „teorii a celei de-a Treia Rome". Aceasta a fost tocmai o teorie escatologică, iar la Filoteu cel Bătrân însuși este menținută cu strictețe în tonuri și categorii escatologice. „Căci două Rome au căzut, dar a treia stă în picioare și nu va mai fi o a patra..."

Schema este preluată din apocalipsa bizantină obișnuită: schimbarea regatelor sau, mai exact, imaginea unui Regat rătăcitor, Regatul sau Orașul în rătăcire și pribegie, până când vine ceasul fugii în deșert... Această schemă are două aspecte: minor și major, apocaliptic și chiliasm. [1] În percepția rusă, minorul apocaliptic era primarul și fundamental. Imaginea celei de-a Treia Rome este desemnată pe fundalul sfârșitului care se apropie - „așteptăm un regat care nu are sfârșit". Și Filoteu amintește de avertismentul apostolic: „ziua Domnului va veni ca un hoț noaptea..."

Se simte scurtarea timpului istoric, scurtarea perspectivei istorice. Dacă Moscova este a Treia Romă, atunci este și ultima, adică: a sosit ultima eră, ultima „împărăție" pământească, sfârșitul se apropie. „Împărăția ta creștină nu va rămâne alta". Cu și mai mare smerenie și „mare neliniște" ar trebui să se respecte și să se păstreze puritatea credinței și să se împlinească poruncile. În mesajul său către Marele Duce, Filoteu avertizează și chiar amenință, dar nu laudă. Abia pentru a doua oară această schemă apocaliptică a fost folosită și reinterpretată

de scribii oficiali într-un sens panegiric. Și apoi se transformă într-un fel de teorie a chiliasmului oficial. Dacă uităm de A Doua Venire, atunci afirmația că toate regatele ortodoxe s-au unit și s-au contopit la Moscova înseamnă ceva complet diferit, astfel încât țarul Moscovei este ultimul și singurul și, prin urmare, țarul universal. În orice caz, chiar și în schema originală, a Treia Romă o înlocuiește și nu o continuă pe a Doua. Sarcina nu este de a continua și păstra continuitatea tradițiilor bizantine, ci de a înlocui sau cumva de a repeta Bizanțul - de a construi o nouă Romă în locul celei de odinioară, decăzute și destrămate, pe un loc în declin. „Țarii Moscovei au vrut să fie moștenitorii împăraților bizantini, fără a părăsi Moscova și fără a intra în Constantinopol" (Kapterev)...

În explicarea căderii celei de-a Doua Rome, se spune de obicei că violența agarenilor a fost comisă, iar „captivitatea agarenă" este percepută ca un pericol constant pentru puritatea credinței grecești, de unde și această acută prudență și neîncredere în relațiile cu grecii care trăiau „în regiunea turcilor fără de Dumnezeu ai regelui păgân...".

Așa se îngustează orizontul ortodox. Și nu este departe de o ruptură completă cu însăși tradiția greacă, până la uitarea antichității grecești, adică a trecutului patern. Există pericolul de a obscura și înlocui tradiția istorică bisericească universală cu tradiția locală și națională - de a se închide în limitele aleatorii ale propriei memorii naționale locale. Vlad Soloviev a numit pe bună dreptate acest lucru „protestantismul tradiției locale". Desigur, nu toată lumea a raționat așa, iar astfel de concluzii nu au fost trase imediat - ci mai degrabă, abia mai târziu, pe la mijlocul secolului al XVI-lea. Dar este foarte semnificativ faptul că, în același timp, s-a ajuns la o excludere și o negare completă a medierii grecești în trecut - la urma urmei, acesta este întregul sens al legendei predicii Apostolului Andrei în Rusie, așa cum a fost repetată și aplicată în secolul al XVI-lea...

În orice caz, treptat și destul de rapid nu numai că autoritatea Bizanțului scade, dar interesul pentru Bizanț însuși se estompează. Cel mai probabil, tocmai autoafirmarea naționalistă a fost decisivă. În același timp, legăturile cu Occidentul se dezvoltă și se consolidează. Pentru mulți, la sfârșitul secolului al XV-lea, Occidentul pare deja mai real decât Bizanțul ruinat și cucerit. O astfel de stare de spirit este destul de ușor de înțeles și naturală pentru „adevărații politicieni", pentru oamenii de acțiune politică; dar în curând și alte straturi sociale sunt impregnate de ea...

Se pare adesea că mariajul lui Ivan al III-lea cu Sofia Paleologul a însemnat o nouă creștere a influenței bizantine la Moscova. Dar, în realitate, dimpotrivă, a fost începutul occidentalismului rus. La urma urmei, a fost „căsătoria țarului la Vatican". Desigur, Zoe sau Sofia a fost o prințesă bizantină. Dar a fost crescută în Uniune, conform principiilor Conciliului de la Florența, iar tutorele ei a fost cardinalul Vissarion. Și căsătoria a fost de fapt încoronată la Vatican, iar legatul papal a fost trimis să o însoțească pe Sofia la Moscova. Legatul a trebuit să plece relativ curând, dar legăturile care fuseseră stabilite cu Roma și Veneția nu au fost rupte. Această căsătorie a dus mai degrabă la apropierea Moscovei de epoca italiană modernă decât la renașterea tradițiilor și amintirilor bizantine. „El a rupt cortina dintre Europa și noi", spune deja Karamzin despre Ivan al III-lea. „Grecia pe moarte ne refuză rămășițele măreției sale antice, Italia dăruiește primele roade ale artelor născute în ea. Poporul stagnează încă în ignoranță, în grosolănie; dar Guvernul acționează deja conform legilor minții luminate..."

Ivan al III-lea avea un gust și o înclinație incontestabile pentru Italia. De aici a chemat meșteri pentru a construi și reconstrui Kremlinul, palatul și catedralele. More Italico, spune Herberstein despre aceste noi clădiri din Moscova. Numele lui Aristotel Fioravanti, Aleviz, Pietro Solari sunt bine cunoscute. Influența Bizanțului se simte cel mai puțin în această perioadă...

Diplomații ruși de la începutul secolului al XVI-lea erau mai preocupați de proiecte de alianță cu Soliman decât de visele despre un „patrimoniu al lui Constantin" sau o cruciadă împotriva Constantinopolului. Acest lucru era mai probabil să fie reamintit din Occident, unde puterea Moscovei în relațiile internaționale era luată în considerare cu toată atenția cuvenită...

Există toate motivele să-l considerăm pe Ivan al III-lea un occidental. Cu atât mai mult cu cât Vasili al III-lea, fiul „vrăjitoarei grecești" (cum o numește Kurbsky pe Sofia), s-a căsătorit a doua oară, într-o controversată căsătorie, cu Glinskaia, care fusese deja crescută într-un mod complet occidental. „Și iată că Marele Prinț ne-a schimbat vechile obiceiuri", acest lucru se aplică nu numai schimbărilor politice sau sociale. „Țara noastră este amestecată..."

Este interesant de observat că medicul preferat al lui Vasili al III-lea, Nikolai Nemchin, poartă conversații și chiar corespondență pe tema

unirii bisericilor. Se pare că avea mulți oameni cu aceleași idei la Moscova („legături scurte” în înalta societate bisericească, cum spune Golubinski), iar Maxim Grecul a trebuit să intre în polemici și să dispute cu el. Este curios că Nikolai Nemchin s-a adresat, printre altele, arhiepiscopului Vasili de Rostov (fratele lui Iosif de Volotk), ca și cum ar fi contat pe simpatie sau cel puțin pe interes. În plus, Nemchin a fost, de asemenea, sârguincios în studiul legilor stelelor...

Zabelin a avut dreptate când a spus că acțiunile lui Ivan al III-lea aminteau de Machiavelli. Acest lucru se poate repeta și mai mult în cazul lui Vasili. Autocrația sa dură și puternică, atât de mult criticată în cercurile boierești, amintește mai mult de principii italieni contemporani decât de vechii basileuzi bizantini.

5. Lupta împotriva ereziei „iudaizanților”. O întoarcere și mai mare către Occident.

Deja în secolul al XIV-lea, în regiunea Novgorodului a apărut un fel de tulburări religioase - această „erezie a Strigolnikilor” a fost, se pare, în primul rând, o mișcare anti-ierarhică. La sfârșitul secolului al XV-lea, întâlnim o altă mișcare, mai complexă. Aceasta este erezia iudaizanților. În Novgorod, aceasta a acaparat eșaloanele superioare ale clerului, s-a răspândit la Moscova și aici a „vegetat” sub protecția binevoitoare a Suveranului. Știm puține lucruri despre această mișcare, și mai ales de la martori nu foarte de încredere, de la adversari și dușmani părtinitori, de la Ghenadie de Novgorod și mai ales de la Iosif de Volotk. Și, în plus, „Iluminatorul” lui Iosif de Volotk, principala noastră sursă, a fost publicată într-o ediție târzie (deși, conform unei copii foarte de încredere, manuscrisul a aparținut lui Nil Polev) și nu găsim multe informații importante în ediția originală, păstrată în Meneia lui Makarievsky. Și, în general, în descrierile polemiștilor nu este ușor să distingem ce a fost important și ce a fost secundar sau chiar doar accidental.

Mult mai fiabile și mai indicative sunt cărțile care au apărut sau au circulat în cercurile iudaizante. Acestea au fost parțial traduceri biblice din ebraică, parțial cărți astrologice, precum și traduceri din Maimonode și Al-Ghazali. Ca limbă, aceste traduceri sunt „lituaniene”, adică de origine occidentală sau sud-rusă. Din Kiev a ajuns la Novgorod acea Șarie a evreilor, de la care au început necazurile. Rămâne neclar din ce mediu provenea această Șarie - cercetătorii au ghicit atât despre karaiții crimeeni, cât și despre legăturile cu

Constantinopolul. În orice caz, el a fost un reprezentant al erudiției evreiești. Traducerile biblice ale „iudaizanților" au fost cel mai probabil realizate într-un mediu evreiesc și pentru uz sinagogal (cf. în Cartea lui Daniel, împărțirea textului în goftarah sau parasha, în funcție de zilele săptămânii)...

„Erezia iudaizanților" a fost în primul rând o fermentație a minților. „Era o șovăială printre oameni și cuvinte incomode despre Divinitate", citim în Cronica Nikon. „Acum, în case, pe drumuri și în piețe, călugări și laici sunt cu toții înghesuiți, toți întreabă despre credință", a scris Cuviosul Iosif. Din primele relatări ale lui Ghenadie de Novgorod despre erezie, putem concluziona că fermentația și îndoiala au început tocmai odată cu citirea cărților. Ghenadie caută cărți pe care le au ereticii: „Seliverst, Papa Romei" (adică „Veno Constantinopol"), Atanasie al Alexandriei, Cuvântul lui Cosma despre bogomili, Dionisie Areopagitul, Logică, Profeții, Geneza, Împărățiile, Proverbe, Menandru... O listă destul de pestriță și incoerentă, în care, însă, cărțile biblice se disting clar... Poate că „îndoiala" a început tocmai odată cu interpretarea textelor - „au denaturat Psalmii lui David sau profețiile", scrie Ghenadie. Tocmai de aceea, Venerabilul Iosif în „Iluminatorul" său aproape niciodată nu depășește explicația textelor disputate. Iudaizatorilor, se pare, le-a fost greu să recunoască sensul prefigurativ în mărturiile Vechiului Testament. Prin urmare, profețiile nu s-au adeverit încă, ele sunt încă supuse împlinirii... Apoi, ereticii din Novgorod nu au găsit dovezi ale Sfintei Treimi în Vechiul Testament - din nou o temă exegetică, interpretarea teofaniilor din Vechiul Testament. Este posibil ca toate aceste dificultăți exegetice să fi fost semnalate din exterior, și anume din partea evreiască. Și trebuie ținut minte că tocmai în această perioadă, la Novgorod, se lucra la codul biblic la curtea episcopală...

Un loc special în învățătura „iudaizanților" l-au ocupat temele astrologice. „Și au învățat legea stelelor și să privească și să construiască nașterea și viața omului după stele", îi acuză Iosif pe funcționarul Kuritsyn și pe protopreotul Alexei. Și urmărește această lege a stelelor până la Skhariya însuși: „a studiat inventarea fiecărei fapte rele, vrăjitoria și magia neagră, legea stelelor și astrologia..." Cunoaștem una dintre cărțile astrologice pe care le menționează Ghenadie: aceasta este Șestokril, tabele astronomice compilate de evreul italian Immanuel bar Iacob, secolul al XIV-lea...

În general, legea stelelor a fost de mare interes la Moscova la începutul secolului al XVI-lea, iar Maxim Grecul a trebuit să scrie despre „puterea și structura stelelor", despre „farmecul german, așa-numita avere și despre roata ei...". La Novgorod, Ghenadie a trebuit să se ocupe cel mai acut de legea stelelor iudaizanților, se pare, în legătură cu calculul Paștelui, în legătură cu sfârșitul celei de-a șaptea mii de ani și așteptarea unei catastrofe apocaliptice. Conform calculului evreiesc, doar a șasea mie era încă în curs de desfășurare, și asta era chiar la început...

Nu este nevoie să reamintim istoria externă a „ereziei evreiești" și să încercăm să restaurăm „sistemul" eretic în ansamblu. Cel mai probabil nu a existat deloc o comunitate eretică. Au existat anumite stări de spirit, și anume „zguduirea minților", gândirea liberă... Sensul istoric al mișcării „evreiești" va deveni mai clar dacă îl comparăm cu alte circumstanțe ale vieții din Novgorod la acea vreme. În primul rând, putem ghici că ereticii din Novgorod se aflau aparent pe punctul de vedere al Moscovei, motiv pentru care Ivan al III-lea i-a adus pe „protopopii vătămători de suflet" în primele locuri în catedralele din Kremlin. Ereticii au găsit patronaj și sprijin tocmai la Moscova. Și în Novgorod, la acea vreme, se desfășura o lucrare teologică amplă și foarte importantă - compilarea și prelucrarea primului cod biblic slav complet. Și acum, în mod neașteptat, această lucrare ajunge în mâini latine. Supravegherea și conducerea generală aparțineau oficial arhidiaconului domnesc Gherasim Popovka. Însă, în realitate, un anume Beniamin dominican (care ar fi putut proveni din Cracovia sau Praga) a avut o influență decisivă, „prezbiter, sau mai precis, al mănăstirii Sfântului Domnik, numit Beniamin, slav prin naștere, dar latin prin credință". Este puțin probabil ca acest Beniamin să fi ajuns la Novgorod din întâmplare. Există motive să credem că nu a fost singur. Deja sub arhiepiscopul Eftimie (1430-1458), străinii se adunau la Novgorod, „și de la străini sau din țări străine îi primea cu dragoste pe toți cei care veneau, le dădea pace tuturor" (Pahomie). În orice caz, sub Ghenadie observăm la Novgorod o întreagă mișcare a stilului latin. Se pare că Beniamin avea cu el texte biblice gata făcute (influența glagoliticului croat se simte în limbă). Nici manuscrisele grecești, nici măcar edițiile grecești nu au fost consultate la Novgorod. Materialele slave destul de accesibile (din cărțile liturgice) nu au fost folosite într-o măsură suficientă. Cu toate acestea, influența Vulgatei este foarte sesizabilă. Alte cărți au fost traduse simplu din latină: Cronici, 3 Ezdra, Înțelepciunea, 1 și 2 Macabei. Articolele introductive sunt preluate din Biblia germană, ed. 1500. Colecția include și cărțile din al doilea canon,

urmând tot exemplul latin. „O tunică pestriță, cusută din diverse zdrențe și petice”, așa o caracterizează un cercetător modern al Bibliei lui Ghenadie, I. I. Evseev, care vorbește cu nedumerire despre o anumită „apropiere invizibilă” de latină („trecerea Bibliei slave din canalul grecesc în cel latin”), despre o „atmosferă catolică foarte densă” în jurul lui Ghenadie, chiar și despre o „manifestare directă a spiritului catolic militant în viața bisericească rusă...”

„În Casa Arhiepiscopală” sub Ghenadie, se traduce în general mult din latină. Se pare că, pentru referință în timpul lucrărilor la noua Cartă liturgică, a fost tradusă (cel puțin în fragment) celebra carte a lui Durantius, Rationale divinorum officiorum (după limbajul traducătorului, trebuie să ghicești străinul, nu era oare același Beniamin?). Pentru disputa cu iudaizatorii, la instrucțiunile lui Ghenadie, celebrul Ghenasimov traduce din nou din latină cărțile celebrilor Nikolai De-Lir și Samuel Evrein „împotriva evreilor abominabili de Dumnezeu”. Din acea vreme datează foarte caracteristicul „Cuvânt scurt împotriva celor care mijlocesc în lucrurile sacre, mobile și imobile” - un cuvânt în apărarea proprietății bisericești și a independenței complete a ordinii spirituale, care are și dreptul să acționeze „cu ajutorul umerilor seculari” (adică brachium saeculare). Aceasta este, fără îndoială, o traducere din latină.

Pătrunderea sentimentelor latine în prelucrarea operelor hagiografice și edificatoare este foarte interesantă. În acest sens, este caracteristică o versiune specială a cunoscutei povești despre Varlaam și Ioasaf din Meneul lui Makarievsky - aici se simte o tendință foarte accentuată de a arăta superioritatea puterii spirituale asupra celei lumești; dimpotrivă, tot ceea ce se spune în ediția obișnuită despre insignifianța bunurilor pământești este atenuat. Ambele monumente datează tocmai din perioada în care a izbucnit o dispută privind proprietățile bisericești și relația dintre autorități, iar „iozefiții” erau nemulțumiți de complicitatea Marelui Duce. Ghenadie și Iosif au apelat la surse latine pentru autojustificare. De asemenea, trebuie menționat: când în lupta cu iudaizatorii, Ghenadie a avut nevoie de o nouă Pascalie (sau „cerc de pace”), a scris-o și a primit-o de la Roma...

Este puțin probabil ca toate acestea să fie doar o coincidență. Și rămâne să reamintim încă o dată formularea acută a problemei executării ereticilor în oraș, cu referire la „regele spaniol”, despre care ambasadorul imperial a povestit cum „și-a curățat pământul”. Odată, Or. Miller a răspuns astfel: „în sensul său interior, în spirit, conciliul

împotriva ereticilor de la Moscova sub Iosif de Volotsk a fost al doilea conciliu florentin". Acesta, desigur, este un cuvânt prea dur și puternic și foarte inexact. Dar, într-o oarecare măsură, Miller a avut dreptate: „Latina devenea atunci mai aproape de noi decât greaca". Și în faimoasa dispută dintre iosefiți și locuitorii din Transvolga, observăm în esență, printre altele, această ciocnire dintre nou și vechi, latină și greacă...

Ghenadie a fost înlocuit la Novgorod de Serapion, un om de un stil complet diferit, cunoscut pentru tragica sa ciocnire cu Iosif, când acesta a fost înlăturat din catedră și închis. Și apoi arhidieceza a rămas goală mult timp. Dar situația cultural-bisericească care se dezvoltase sub Ghenadie evident nu s-a schimbat, același mediu cultural a continuat să existe, munca a continuat. În acest sens, este deosebit de caracteristică imaginea lui Dimitri Gherasimov, un cunoscut funcționar ambasador, care călătorise în Europa de mai multe ori, inclusiv la Roma, cu misiuni importante, iar în tinerețe a lucrat la Novgorod sub conducerea lui Veniamin. Ulterior, a fost traducător pentru Maxim Grecul. Deja în 1536, „la bătrânețe vei deveni viril", din ordinul lui Macarie, pe atunci arhiepiscopul Novgorodului, a tradus „din scriptura și graiul roman" Psaltirea explicativă a lui Bruno de Herbipol (adică Würzburg), ca și cum ar fi suplimentat acea colecție greacă de interpretări pe care Maxim fusese chemat să o traducă. Acesta a fost un epilog la operele lui Gennadiev...

6. „Iosefiții" și „oamenii de transvolgă" sunt două idei religioase, două idealuri religioase.

S-a vorbit și s-a scris prea mult despre ciocnirea și disputele dintre „iozefiți" și „poporul de transvolgă", dar sensul acestei dispute și al acestor „antipatii" dintre asceții ruși nu a fost încă pe deplin dezvăluit. Atenția istoricilor a fost de obicei atrasă în principal de disputa privind satele mănăstirești și, de asemenea, de cearta privind execuția ereticilor. Dar aceasta este doar suprafața, în timp ce adevărata luptă a avut loc în profunzime. Iar disputa a fost despre începuturile și limitele vieții și muncii creștine. Două planuri religioase, două idealuri religioase s-au ciocnit. Chestiunea satelor a fost doar un pretext extern, care a eliberat tensiunea internă. Cele mai religioase masele au fost atrase în această dispută internă. Se produce o polarizare a elementului popular...

Ar fi nepotrivit să intrăm aici într-un studiu detaliat al acestei lupte istorice fatidice și al acestei bifurcații. Este necesar doar să determinăm ce înseamnă această confruntare și bifurcație în istoria culturii ruse. Principala dificultate în interpretare este că două adevăruri se ciocnesc aici. Și este cel mai dificil să-l înțelegi pe Venerabilul Iosif și adevărul său, care a devenit atât de întunecat din cauza lașității și supunerii succesorilor săi. Dar exista adevăr aici. Era adevărul slujirii sociale. Iosif a fost, în primul rând, un duhovnic și un predicator autoritar al unei vieți comunitare stricte. Era sever și aspru, dar mai ales cu sine însuși. În mănăstirea sa, viața era crudă și grea, aproape insuportabilă. Și mai presus de toate, se cerea o concentrare extremă a voinței, o tensiune maximă. Măsura, decența deliberată și viața statutară sunt legate de aceasta. Întreaga viziune asupra lumii a Venerabilului Iosif este determinată de ideea de slujire socială și de chemarea Bisericii. Idealul lui Iosif este un fel de a merge către oameni. Și nevoia pentru aceasta era mare în vremea sa - iar temeliile morale ale oamenilor nu erau puternice, iar povara vieții era mai mult decât se putea suporta. Particularitatea lui Iosif este că el considera și trăia viața monahală însăși ca un fel de povară socială, ca un tip special de serviciu religios-zemstvo. În idealul său „comunal" există multe trăsături noi, non-bizantine. Nu este corect să spunem că carta externă sau ritualul vieții îi ascunde munca interioară. Dar munca de rugăciune însăși este subordonată din interior serviciului social, lucrării dreptății și milei. Iosif însuși poate fi cel puțin numit un indulgent. Și el însuși nu este în niciun fel de vină pentru indiferența sau neatenția față de vecinii săi. A fost un mare binefăcător, „un împreună-suferind al celor slabi" și a apărat „satele" mănăstirii tocmai de aceste motive filantropice și sociale. Căci el primește „sate" de la conducători și bogați, pentru a le distribui și a le da săracilor și nevoiașilor. Și nu numai din frică și nu numai din simțul datoriei, ci tocmai din milă, Iosif face bine și își transformă mănăstirea uneori într-un orfelinat, alteori într-un hospice și înființează o „casă de caritate" pentru înmormântarea străinilor. Iosif îl include pe rege însuși în același sistem de impozitare al lui Dumnezeu - iar regele este supus legii și numai în limitele Legii și poruncilor lui Dumnezeu își deține puterea. Și nu este deloc potrivit să asculți de un rege nedrept sau „încăpățânat", el în esență nici măcar nu este un rege - „un astfel de rege nu este slujitorul lui Dumnezeu, ci diavolul și nu un rege, ci un chinuitor". Aici Iosif aproape intră în contact cu monarhomahii [2] ...

Nu este greu de arătat cum planul Venerabilului Iosif se estompează și este distorsionat în generațiile următoare de „iozefiți", cum cuvântul

lor se abate de faptele lor, astfel încât pastori foarte instructivi se dovedesc a fi în același timp lingușitori. Dar acuitatea problemei nu constă în aceste distorsiuni. Însăși planul și sarcina Venerabilului Iosif există un pericol intern, nu numai în distorsiunile sau adaptările sale cotidiene. Acest pericol este suprasolicitarea atenției sociale. Și de aici vine o anumită simplificare - poate nu pentru el însuși, ci tocmai pentru popor - un anumit minimalism. Iosif însuși a fost un literat incomparabil [3] , iar mănăstirea Voloțk avea o bogată colecție de cărți. „Are toate scrierile divin inspirate în memoria sa până la capătul limbii", se spunea despre el. Și nu este atât de important că a dobândit această erudiție mai degrabă din diverse colecții și patristică decât din colecții complete de lucrări patristice. Dar, în ciuda întregii sale cărți, Iosif este indiferent față de cultură. Sau, mai precis, în cultură el acceptă doar ceea ce se potrivește idealului de decență și decor, dar nu și patosului creativității culturale în sine. De aceea, iosefiții au ridicat destul de des temple maiestuoase și artistice și le-au decorat cu pictură inspirată de icoane. Dar au rămas neîncrezători și indiferenți față de creativitatea teologică. Tocmai din cauza acestei indiferențe, Iosif însuși nu depășește limitele erudiției sale și rămâne doar un pedant. Într-adevăr, întreaga sa „Iluminare" se dezintegrează aproape complet într-o serie de selecții și mărturii. „Această carte cu greu poate fi numită o operă independentă sau, în sens strict, rusească", a remarcat chiar și rezervatul editor din Kazan. Propria sa carte se exprimă doar în alegerea sau selecția altcuiva. În această alegere, Iosif a fost destul de îndrăzneț, nu se oprește la noutate, chiar și occidental, este gata să ia ceea ce este potrivit dintr-o sursă occidentală...

Nu este locul acesta pentru a analiza și stabili ce semnificație au avut predicarea și activitatea iosefiților în istoria gândirii și vieții religioase și politice din secolul al XVI-lea. Este important de menționat doar că nu a fost propice unei ascensiuni culturale. „A merge mereu la oameni" duce mai degrabă la indiferență culturală, indiferent de motivele pentru care cineva merge la oameni. Și ideea de dreptate socială poate degenera cu ușurință într-un ideal de echilibru și egalizare, față de care patosul creativ va părea, în general, o anxietate periculoasă... Stocul teologic al scriitorilor iosefiți nu era mic sau îngust. În sursele primare de doctrină, în Scriptură și în Părinți, cei mai buni dintre ei erau experimentați și pricepuți. Iosif însuși, chiar mai liber decât mitropolitul Daniel, avea suficient material teologic. Nu se poate vorbi despre o lipsă de date. Iar referirea la faptul că erau doar dogmatici nu epuizează întrebarea, căci adversarii lor, într-un anumit sens, erau și ei dogmatici. Și nu doar „Iluminatorul", ci și „Tradiția către Discipoli" a

Venerabilului Nil sunt construite mai mult ca o colecție sau „lanț”, decât ca un discurs independent...

Ceva mai târziu, iosefitul Mitropolit Macarie a fost cel care a venit cu ideea și cu întreprinderea în sine - de a aduna toate cărțile publicate în țara rusă. „Al doilea Filadelf” [4] îl numește unul dintre colegii săi. Macarie știa cum să selecteze scriitori care să îndeplinească sarcinile planificate. Din acest „cerc Makarev” trebuie să-i numim pe: Prezbiterul Andrei, mai târziu Mitropolit Atanasie, compilatorul Cărții Gradelor, — Prezbiterul Agaton, compilatorul celebrului „Cerc de pacifism”, — Savva, mai târziu Episcop de Krutitsy, care a lucrat la compilarea vieților sfinților, — Ermolai-Eraș, autorul multor lucrări interesante, inclusiv „Cartea Sfintei Treimi”, scrisă în spiritul simbolismului mistic — în plus, Gherasimov a rămas încă din timpuri mai vechi...

Totuși, iosefiții colecționează sau construiesc întotdeauna, niciodată nu creează sau nu construiesc...

Este incorect să-i portretizăm drept tradiționaliști - în orice caz, nu prețuiau prea mult tradiția bizantină, iar tradiția locală nu era foarte veche și mai degrabă accidentală. Adversarii iosefiților, poporul transvolgănesc, erau mult mai atașați de trecut. Iosefiții ar trebui mai degrabă recunoscuți ca inovatori - în pictura icoanelor, acest lucru este cel puțin evident. Victoria iosefiților a însemnat, în primul rând, o ruptură sau o închidere a tradiției bizantine. Desigur, mișcarea transvolgănă nu se limitează în niciun fel la păstrarea și continuarea tradițiilor bizantine (și invers, mișcarea transvolgănă nu epuizează bizantinismul). Mișcarea transvolgănă a fost, în primul rând, o continuare vie și organică (nu doar o reflectare) a mișcării spirituale și contemplative care a cuprins întreaga lume greacă și sud-slavă în secolul al XIV-lea. A fost, în primul rând, o renaștere a monahismului contemplativ. În fundamentele sale, Mișcarea transvolgănă este o experiență nouă, ascetism și testare a spiritului. Mișcarea Trans-Volga, la început, a fost, mai presus de toate, o căutare a tăcerii și a calmului. A fost o ieșire și o plecare decisivă din lume, o depășire vigilentă a oricărei „liniști”. De aceea, modul de viață ales este cel al unui pustnic, unul solitar — „viața comunitară” pare prea zgomotoasă și prea organizată. Lipsa de dobândire este tocmai această cale de ieșire din lume — a nu avea nimic în lume...

Adevărul mișcării transvolgăne constă tocmai în această plecare, adevărul contemplării, adevărul acțiunii inteligente... Dar trebuie stipulat imediat - aceasta nu era doar depășirea pasiunilor lumești și a „pacelui", ci și o anumită uitare a lumii, nu numai în vanitatea ei, ci și în nevoile și bolile ei. Aceasta nu era doar renunțare, ci și negare. Ineficiența istorică a mișcării transvolgăne este legată de aceasta...

Iosefiții au rămas activi în lume...

Desigur, nu trebuie să credem că poporul transvolgănesc a părăsit complet lumea - în a doua generație s-a trezit prins în lupte politice și chiar în intrigi politice (este suficient să-l numim pe „prințul-călugăr", Vassian Patrikeev). Totuși, poporul transvolgănesc vine sau se întoarce în lume nu pentru a construi în ea, ci pentru a argumenta, pentru a lupta împotriva secularizării vieții bisericești în sine, pentru a aminti și a insista asupra exodului monastic - acesta a fost sensul acestei memorabile dispute cu iosefiții despre moșiile bisericești. Tocmai acest refuz al acțiunii religioase și sociale directe a fost un fel de coeficient social al mișcării transvolgăne...

Mișcarea Trans-Volga a fost o școală incomparabilă de vigilență spirituală. A fost un proces de formare spirituală și morală a personalității creștine. A fost o cale creativă spre contemplare. A fost o pregătire ascetic-mistică pentru teologie...

Este dificil să vorbim despre teologia transvolgă în sensul propriu, dar mișcarea transvolgă însăși a însemnat trezirea conștiinței teologice. În adâncurile adunării spirituale, se dezvăluie o nevoie speculativă...

Sfântul Nil a fost, în primul rând, un om tăcut, care nu avea nevoie să vorbească sau să învețe. Nu a fost nici gânditor, nici scriitor, nici teolog. Cu toate acestea, el intră în istorie tocmai ca un „bătrân" sau învățător, un învățător al tăcerii, un învățător și îndrumător în „munca mintală", în viața spirituală. Nu vom găsi nimic nou la Sfântul Nil, în comparație cu tradiția contemplativă generală a Greciei și Bizanțului, în comparație cu „Filocalia". Și nu este întotdeauna ușor să recunoaștem și să izolăm opiniile și gândurile sale personale din țesătura continuă de fragmente și referințe...

Poate că motivele morale ale Venerabilului Nil sunt ceva mai clar definite, iar speculațiile sale sunt mai slabe. Totuși, dacă Nil are puțin „al său" în contrast cu tradiția spirituală general acceptată, atunci totul în el este independent. El trăiește după tradiția paternă, aceasta este

vie și prinde viață în el. Numai printr-o neînțelegere completă istoricii literaturii ruse au găsit adesea în Venerabilul Nil de la Sorsky începuturile criticii raționaliste și dezintegrarea tradiției bisericești. Numai cu o ignorare reală a acestei tradiții s-ar putea construi astfel de conjecturi uimitoare...

Nil Sorsky poate fi pe deplin înțeles doar din tradiția ascetică-contemplativă a Bisericii antice și bizantine. Trebuie amintit că „libertatea" pe care Sfântul Nil o cere întotdeauna înseamnă și tăierea completă a „voinței proprii". Și dacă poporul de Transvolga rămâne indiferenți față de disciplina și ascultarea exterioară, totuși, tocmai ascultarea este principala poruncă și sarcină ascetică pentru ei. „Leagă-te de legile scripturilor divine și urmează-le", acesta este principalul testament al Sfântului Nil. Iar rezerva sa: „prin scriptura adevărată, divină" nu trebuie interpretată nici în sensul de „critică" a tradiției, nici măcar în sensul de a îngusta volumul „Scripturii" la limitele „Sfintei Scripturi". Dimpotrivă, în acest caz, Nil avea în minte cel mai probabil scrierile „divine" ale învățătorilor ascetici și cerea doar lizibilitate în scrierile ascetice destul de pestrițe. În același timp, Venerabilul Nil acordă o importanță deosebită îndrumării, experienței și sfaturilor „oamenilor înțelepți și spirituali..." oferite de bătrân.

Orest Miller i-a numit odată pe bătrânii de Trans-Volga o „miliție spirituală". Era un fel de selecție spirituală, conform unui standard foarte înalt și precis. Din viețile asceților și sfinților de Trans-Volga, ne putem forma o idee clară și vie despre modul în care învățătura morală a bătrânilor de Trans-Volga a fost aplicată și implementată în viață și fapte. Principalul lucru aici era tocmai structura internă...

Dezacordul dintre iosefism și mișcarea transvolgă poate fi redus la următoarea opoziție: cucerirea lumii prin muncă exterioară în ea sau depășirea lumii prin transformarea și educarea unei noi persoane, prin formarea unei noi personalități. A doua cale poate fi numită și calea creativității culturale...

În istoria luptei dintre iosefiți și poporul din Transvolga, cel mai frapant și indicator episod a fost, desigur, cazul lui Maxim Grecul. Este adevărat, procesul și condamnarea sa au fost, de fapt, determinate în mare parte de motive pur politice - Maxim însuși s-a angajat în acțiuni politice directe în legătură cu visele sale (și poate că a avut un ordin direct pentru aceasta) de a obține ajutorul rusesc împotriva turcilor, în timp ce la Moscova se străduiau în toate felurile pentru pacea veșnică

și o alianță tocmai cu turcii; și, în plus, Maxim s-a pronunțat prea direct și dur împotriva autocefaliei bisericești rusești...

Există o contradicție caracteristică în soarta lui Maxim Grecul. El a fost chemat ca expert grec pentru a verifica și corecta traducerile. Dar, în același timp, strict vorbind, cu greu i-au putut folosi expertiza. Maxim însuși nu știa deloc limba rusă la început, iar la Moscova nu existau oameni care să știe greaca. Acest lucru pare aproape neverosimil - totuși, de fapt, Maxim a tradus din greacă în latină, iar din latină interpreții au tradus în rusă: „el vorbește în latină, iar noi vorbim în rusă ca scribi". Imaginea lui Maxim Grecul este în general foarte interesantă. Nu a fost doar un călugăr athonit, ci și un om cu educație umanistă: „Dacă Maxim ar fi rămas în Italia și ar fi ocupat una dintre catedrele de acolo, atunci, după cum suntem siguri, ar fi ocupat unul dintre cele mai remarcabile locuri printre savanții și profesorii greci care erau faimoși în Italia la acea vreme", notează Golubinsky despre el. Maxim a studiat la Veneția, Padova, Florența: „întrucât nu am găsit învățătură filosofică în țara greacă din cauza marii lipsuri de cărți". Savonarola i-a făcut o impresie puternică. Mai târziu, Maxim a vorbit cu simpatie despre călugării cartoșieni din Moscova. Maxim nu era umanist în sensul occidental al cuvântului, dar poate fi numit umanist bizantin. În orice caz, a fost un om cu o cultură verbală autentică - o cunoaștere a manuscriselor sale grecești arată că a scris într-un limbaj literar savant unic, apropiat de limbajul Sfintei Scripturi, și nu colocvial. El însuși a remarcat dulceața „vorbirii bune cecropiene". A adus cu el din Italia edițiile aldine - la Veneția mergea adesea la Aldus pe teme de carte și l-a întâlnit aici pe celebrul Ioan Lascarus. Caracteristic pentru el este o respingere categorică a scolasticismului occidental - a fost un admirator deschis al lui Platon, „filosoful exterior suprem", iar „arta aristotelică" era pentru el sinonim cu erezia. El a vorbit despre scolastică astfel: „nicio dogmă nu este puternică în ele, nici umană, nici divină, decât dacă silogismele aristotelice confirmă această dogmă și dacă nu este în acord cu dovezile artistice". Stilul religios al lui Maxim este, de asemenea, tipic bizantin...

La Moscova a fost ocupat (sau a fost ocupat) în principal cu traduceri. Dar, în plus, a argumentat mult, în primul rând împotriva „farmecului de a privi stelele", apoi împotriva propagandei latine, împotriva impietății agarienilor și împotriva iudaizatorilor, precum și împotriva credinței malefice armene. Maxim a scris mult și pe teme morale de actualitate...

Doar un mic grup de discipoli s-a format în jurul lui Maxim, dar el a lăsat o impresie foarte mare și puternică asupra întregului, iar soarta sa suferindă și închisoarea au oferit doar noi motive pentru a-i onora răbdarea. De aceea a fost canonizat atât de repede, deja sub Feodor Ivanovici, în 1591. Aceasta a fost o denunțare târzie, dar fără echivoc, a „călugărilor atotvicleni, numiți iosefiți", care îl disprețuiseră pe sfânt în vremea sa pentru erezii și gândire egoistă...

Condamnarea lui Maxim a însemnat și a mărturisit o ruptură cu succesiunea bizantină, o renunțare la continuarea ei creativă. Întreaga diferență dintre Maxim și acuzatorii săi ruși poate fi explicată printr-o astfel de comparație. Pentru „iozefiți" exista a Treia Romă - Moscova, se construia un mare și nou regat creștin. Dar pentru Maxim, dimpotrivă, Orașul era în mișcare. „Mergând pe o cale crudă și plină de multe necazuri, am găsit o femeie stând lângă cărare și cu capul plecat pe mâini și genunchi, gemând amar și plângând fără consolare, și înfășurată în haine negre, așa cum este obiceiul pentru văduve, și în jur erau animale sălbatice, lei și urși, și lupi și vulpi... Numele meu este Vasili... De ce stai gol pe această cale înconjurat de fiare atât de feroce? Și ea a venit din nou la mine: această cale este goală, o, călătorule, ea formează epoca blestemată a acestei ultime..."

7. Victoria „occidentalismului" – sub semnul „antichității" și al „adunării".

Vipper, în celebra sa carte despre Ivan cel Groaznic, compară cu umor vremea Mitropolitului Macarie cu „Reforma Catolică" și vede în Stoglav o anumită asemănare cu Conciliul de la Trento. Există un adevăr incontestabil în această comparație. În epoca lui Macarie, la Moscova, se străduiau și încercau să „construiască cultura ca sistem". Era o perioadă de adunare. Au adunat antichitate, și în special antichitate locală, rusească, nu s-au îndreptat din nou spre modele grecești. „În secolul al XVI-lea, sursa greacă a început să fie înlocuită de propria sa, rusă veche", notează pe bună dreptate Istrin. Încă o caracteristică trebuie remarcată imediat. Adunarea a început la Novgorod - nu ar trebui urmărită până la Ghenadie? Într-un anumit sens, această „adunare" din secolul al XVI-lea a fost o generalizare și o consolidare a obiceiurilor, obiceiurilor și tradițiilor novgorodene. Nu este o coincidență faptul că în Stoglav, în discursurile și întrebările țarului, sunt amintite în primul rând cazuri și exemple novgorodene. Acest lucru este legat și de faptul că influența Occidentului (în special influența germană, în primul rând) se simte clar în acțiunile lui

Macarie și Silvestru. Relația reciprocă dintre „Consiliul Ales" și Mitropolit rămâne neclară – politic, Silvestru și Macarie nu erau oameni cu aceleași idei, dar cultural, aparțineau aceluiași tip. Separarea de greci (Stoglavul nici măcar nu a ridicat problema exemplului grec) și tentația vieții de zi cu zi – acesta este rezultatul cultural și religios-psihologic al secolului al XVI-lea. Idealul cotidian sau „social" învinge, iar în viața spirituală a moscovitului de rând din a doua jumătate a secolului al XVI-lea nu mai există loc pentru munca contemplativă (cf. degenerarea caracteristică a Rugăciunii lui Iisus din Domostroi, cap. 13). Sinteza protectoare moscovită nu include cele mai bune și mai valoroase dintre tradițiile bizantine, nu include misticismul și ascetismul contemplativ, moștenirea isihaștilor secolului al XIV-lea. A fost o sinteză selectivă, tendențioasă - nu atât o colecție, cât o alegere sau o selecție determinată de o idee preconceptă sau de o decizie de voință. Cu toate acestea, Areopagitica în traducerea athonită a fost inclusă în Mineele lui Macarie și, în general, această carte a avut o distribuție și o popularitate neașteptate (Ivan cel Groaznic a fost foarte îndrăgit de Areopagitica)...

Nu este aproape deloc nevoie să reamintim în detaliu Marele Meneiu Chetyi al lui Macarie, ideea de a aduna laolaltă „tuturor cărților sfinte citite care se găsesc în pământul rusesc". Trebuie doar menționat că Macarie nu numai că a adunat, dar a și reelaborat viețile și le-a ajustat unele cu altele pentru a obține o imagine consolidată și colectivă a evlaviei... Meneiu nu a fost singura întreprindere literară și enciclopedică a mitropolitului Macarie. Nu mai puțin caracteristică și semnificativă este grandioasa colecție biblică, în care narațiunea biblică este combinată cu Paleia și Cronograful, iar în special Pentateuhul este prezentat într-o repovestire liberă. Este curios că textul biblic de aici nu coincide deloc cu cel al lui Ghenadie. Colecția este însoțită de ilustrații abundente, iar aceste numeroase și încă insuficient studiate miniaturi ilustrative prezintă un interes cultural și istoric deosebit, ca dovezi incontestabile și indicatori ai influenței occidentale în creștere. În general, influența gravurii germane este foarte vizibilă în manuscrisele din Moscova și Novgorod din secolul al XVI-lea (cf. ornamentația vegetală caracteristică, indicativă pentru goticul german târziu), și același lucru trebuie spus și despre primele cărți tipărite la Moscova. Înființarea tipografiei de carte chiar la Moscova este legată de influența germană (și poate daneză), care a venit prin Novgorod...

Demnă de menționat este și „Cartea solemnă”, compilată la ordinul lui Macarie, pe lângă și în paralel cu Meneionul, mai degrabă sub influența sud-slavă...

Este necesar să ne amintim de „Cartea de grade...”

O mențiune specială merită făcută Stoglavului. Acesta este unul dintre cele mai dificile și complexe subiecte din istoria vieții și dreptului rusesc antic. Principala dificultate aici constă în existența unei anumite discrepanțe și a unei deconectări evidente între întrebări și răspunsuri. Întrebările au fost puse de țar, adică de consilierii săi de atunci, „Consiliul Ales”. Și, în general, aceste întrebări aveau un caracter destul de liberal și, în orice caz, reformator. Conțin multe denunțuri dure. În același timp, dorința de uniformitate este clară - „șocilația” de care se plângea țarul se referea tocmai la varietatea pestriță a obiceiurilor locale. Dar cei care puneau întrebările cumva nu și-au dat seama pe cine întrebau și cine va răspunde. Și în răspunsuri se poate simți tocmai această nemulțumire a celor întrebați, insistența lor încăpățânată și obstinată asupra vechilor obiceiuri familiare. Este puțin probabil ca mitropolitul însuși să fi fost înclinat spre reforme reale...

Stoglav a fost conceput ca un conciliu „reformist” și a fost realizat ca unul reacționar...

Totuși, există ceva nou în această „colecție” a anilor '50, și anume această voință de a construi și consolida o anumită ordine. În special, „Domostroi”, un monument atât de tipic acestei epoci, a fost mai degrabă un program sau un proiect de partid, o sarcină aproximativă și idealizată, un fel de utopie și este cel puțin permis să vedem în ea o imagine a vieții de zi cu zi, o reprezentare din viață...

Această carte este didactică, nu descriptivă, și conturează un ideal teoretic, mai degrabă decât să înfățișeze realitatea cotidiană. Și, în același timp, multe dintre elementele de o vechime incontestabilă sunt respinse și condamnate în această perioadă. În acest sens, cel mai caracteristic este procesul lui Bașkin, la care au fost aduși o serie de locuitori proeminenți din Trans-Volga, fie ca martori, fie ca persoane cu aceleași idei - în orice caz, cu scopul evident de a-i condamna. Astfel au fost condamnați Artemi, nu cu mult înaintea abatelui Troitski, și Feodorit Kola, iluminatorul laponilor. Pentru istoric, punctele individuale ale acuzației nu sunt atât de importante în acest caz - și, bineînțeles, adevărații liber-cugetători care au mers prea

departe în „îndoielile” lor (cum ar fi, de exemplu, Feodosiy Kosoy) s-au ascuns și ei în schiturile din Trans-Volga. Mult mai indicativă este dorința judecătorilor de a generaliza cumva ancheta și procedurile, de a le extinde la o întreagă zonă... Cazul funcționarului I. M. Viskovaty este deosebit de interesant și caracteristic. A fost un funcționar ambasador proeminent și influent, șeful Biroului Ambasadorilor. A avut curajul să vorbească deschis despre inovațiile introduse de Mitropolit și de Silvestru. Discuția a fost despre inovațiile în pictura icoanelor. Viskovaty a fost tentat de noile icoane care au fost pictate în Catedrala Buna Vestire a Kremlinului de către pictorii de icoane din Pskov și Novgorod, la comanda lui Silvestru, în timpul renovării catedralei după incendiul din 1547. În plus, Viskovaty a fost derutat și de noua pictură a Camerelor Țarului, care a fost realizată în același timp. În toate circumstanțele acestor ani, Viskovaty acționează ca un adversar al lui Silvestru, pe care îl suspectează și îl acuză de inovații. Cu toate acestea, el însuși a fost condamnat pentru inovații...

Viskovaty a fost acuzat de erezie și indignare față de conciliu, dar conciliul nu a dat un răspuns suficient la întrebările și nedumerirea sa...

Semnificația acestei dispute despre icoane este mai amplă și mai profundă decât s-a acceptat până acum. Viskovaty nu ar trebui imaginat ca un fel de zelot inert al antichității moarte, care neagă admisibilitatea oricărei reînnoiri creative în pictura icoanelor. În „îndoielile” lui Viskovaty se poate auzi un gând religios foarte profund și foarte ascuțit...

Secolul al XVI-lea a fost o perioadă de schimbări în pictura icoanelor rusești. Această schimbare s-a resimțit, în primul rând, la Novgorod și Pskov, iar de acolo noul curent s-a răspândit la Moscova. Semnificația acestei schimbări sau deplasări nu este greu de determinat. A fost o ruptură de la realismul hieratic [5] în pictura icoanelor și o pasiune pentru simbolismul decorativ, sau mai degrabă, alegorism. În exterior, acest lucru s-a resimțit în afluxul de noi teme și compoziții, „teologico-didactice”, așa cum le-a numit pe bună dreptate Buslaev. Această dominație decisivă a „simbolismului” a însemnat dezintegrarea picturii icoanelor. Icoana a devenit prea literară, a început să înfățișeze idei mai degrabă decât chipuri; ideea religioasă însăși s-a înecat prea adesea, s-a pierdut și s-a dizolvat în forme artistice viclene și ornamentale. În această perioadă, icoana s-a transformat adesea într-o ilustrație directă a textelor literare, uneori biblice, alteori cotidiene și

apocrife. Uneori este pur și simplu o miniatură copiată pe o tablă. În acest simbolism literar sau ilustrativ, se intersectează diferite influențe. Multe provin din sudul slav, precum ultimul val al Renașterii bizantine. Dar, deasupra, se află influența occidentală tot mai mare - influența gravurilor occidentale...

Viskovaty a sesizat și a înțeles corect această schimbare în pictura icoanelor: „Și am văzut că icoanele după chipul omenesc al lui Hristos Dumnezeul nostru au fost date jos și cele a căror scriere nu o văzusem au fost puse, am fost foarte îngrozit și temut de lingușire și de tot felul de răutate..."

Viskovaty nu este deloc deranjat de noutatea în sine, ca atare, ci de conceptul însuși al acestei noi iconografii. El a văzut în ea un fel de retragere în Vechiul Testament, de la „adevărul" evanghelic la „imagini" sau „baldachine" profetice. A pornit de la regula lui Trullan: „a imagina conform observației carnale". Și a reamintit: „nu este potrivit să cinstești imaginile mai mult decât adevărul". Prin urmare, nu a putut fi liniștit de răspunsul Mitropolitului că în imaginea angelică a lui Hristos se scrie „conform profeției lui Isaia", iar cele două aripi purpurii sunt descrise „conform marelui Dionisie".

Răspunsul era deplasat. Căci tocmai aceasta era „îndoiala" lui Viskovaty că era potrivit să scrie nu conform profețiilor care deja se împliniseră și fuseseră depășite, ci conform Evangheliei, adică în plenitudinea Întrupării istorice, „ca să nu se împuțineze slava educației trupești a Domnului nostru Iisus Hristos". Viskovaty era gelos nu pe antichitate, ci pe „adevăr", adică pe realismul iconografic. Disputa sa cu Mitropolitul a fost o ciocnire a două orientări religioase-estetice: realismul hieratic tradițional și simbolismul, hrănit de o imaginație religioasă înflăcărată. Și, în același timp, a fost o întâlnire între tradiția bizantină și influența occidentală crescândă. Paradoxal, acest „occidentalism" câștigă, dar sub semnul „antichității" și al „adunării...".

Această combinație paradoxală este foarte clară la Ivan cel Groaznic însuși. „Era un retor înnăscut în înțelepciunea verbală și spiritual în spiritul său", a scris un contemporan despre el. Ivan cel Groaznic nu a fost doar un mare scrib sau șoarece de bibliotecă, ci avea un dar autentic pentru scris. A scris cu îndrăzneală și expresivitate, deși a abuzat de referințe și fragmente, citându-le „în parabole și epistole întregi", așa cum a remarcat caustic Kurbsky. „Un om cu o înțelegere minunată în știința învățăturii livrești și foarte verbos", a scris un

cronicar ulterior despre Ivan cel Groaznic. „Există vioiciune în stilul său, forță în dialectică”, spune Karamzin...

Ivan cel Groaznic avea o curiozitate incontestabilă față de gândirea religioasă. Avea o viziune religioasă bine gândită asupra lumii, pe care a suferit-o și a supraviețuit-o, sumbră, grea, sfâșietoare. Dar Ivan cel Groaznic nu privea doar spre vremurile de demult. Era întotdeauna atras de oamenii de credință occidentală, chiar dacă îi ataca cu denunțuri și reproșuri furioase - este suficient să ne amintim de faimoasa sa dispută cu Rokita, „ministrul colectei fraților cehi”. Și nu este o coincidență faptul că sub Ivan cel Groaznic a început acest aflux masiv de „europeni occidentali” în țara moscovită. Această înclinație a lui Ivan cel Groaznic către Occident și către oamenii occidentali i-a frapat pe contemporanii săi. Ceva mai târziu, faimosul funcționar Ivan Timofeev își amintește oftând: „din păcate, toată ființa lui interioară era în mâinile barbarilor” - îi numește pe străini barbari. Nu numai politic, ci și cultural, Ivan cel Groaznic era îndreptat tocmai spre Occident, nu spre Bizanț. Nu recunoștea și nici nu ar fi vrut să recunoască dependența istorică de greci... „Credința noastră este creștină, nu greacă”, i-a răspuns el lui Possevino...

Printre scriitorii secolului al XVI-lea, un loc cu totul special îl ocupă Zinovi Otenski, autorul unei cărți remarcabile: „Testamentul Adevărului, către cei care au întrebat despre noua învățătură”, compusă ca răspuns la nedumerirea provocată de propaganda lui Teodosie Kosoi. Zinovi scrie cu mare entuziasm, cu un temperament de scriitor autentic, deși stilul său nu este foarte ușor, iar gândirea sa nu este întotdeauna suficient de agilă. Se poate simți că este foarte citit. Dar nu numai că mărturisește, ci întotdeauna raționează - aceasta este o trăsătură nouă a sa. Argumentul său principal este întotdeauna din considerații teologice, în legătură cu texte biblice luate în contextul lor neîntrerupt...

Nu este ușor să determini poziția lui Zinovi în disputele și diviziunile din acea vreme. El este apropiat de Maxim Grecul, tradiția numindu-l „discipol al venerabilului bătrân”. Spiritul independenței Novgorodului se simte, de asemenea, foarte puternic în el. Judecă și denunță viața contemporană cu mare hotărâre și convingere, iar ecouri ale lui Maxim Grecul pot fi auzite în aceste denunțuri. Cu toate acestea, într-o chestiune foarte importantă, Zinovi se abate atât de la Maxim, cât și de întreaga tradiție transvolgănă - nu a fost un neposesor și a apărat

moșiile mănăstirii cu argumente aproape iosefiene, nu fără ironie asupra prințului-călugăr...

Din direcția Trans-Volga, Zinovi a absorbit mai ales spiritul raționamentului teologic, această vioiciune a intereselor teologice, reîmprospătată de experiența vieții spirituale, precum și exigența religioasă și morală generală în raport cu viața înconjurătoare...

Prin aceasta s-a despărțit de epoca sa - probabil de aceea cartea lui Zinovi despre eretici a rămas cumva în umbră - doar Nikon se referă la ea... Tocmai în această epocă tulbure, de rebeliuni și execuții, s-a format și s-a întărit la Moscova acest spirit de inerție și imobilitate. „Această erezie este purtată în țara moscovită printre niște nebuni, căci ei jură: este nepotrivit să studiezi prea mult cărțile, pentru că oamenii se lasă duși de cărți, adică înnebunesc sau cad în erezie”...

Adevărat, asta spune Kurbsky, iar această caracterizare nu ar trebui generalizată. Totuși, până la sfârșitul secolului, tocmai aceasta era starea de spirit care devenea dominantă și triumfătoare. Și chiar în ajunul Perioadei Tulburărilor, sub țarul Feodor, s-au tras concluzii decisive de ordin politic bisericesc din „teoria celei de-a Treia Rome”, care la acea vreme se transformase deja complet dintr-o presupunere apocaliptică într-o ideologie guvernamentală. Patriarhia Moscovei a fost înființată ca o mărturie a independenței și predominanței țaratului rus, mai degrabă decât a Bisericii Ruse în sine (cf. argumentele din carta fondatoare). Acesta a fost un act politic, în primul rând, și a rezonat în adâncurile spiritului național. Aceasta a fost o renunțare decisivă la Bizanț...

---

[1] CHILIASM (din grecescul chilias - o mie), credința în „împărăția de o mie de ani” a lui Dumnezeu și a celor drepți pe pământ, adică în realizarea unui ideal de dreptate înțeles mistic înainte de sfârșitul lumii. Termenul este de obicei aplicat învățăturilor creștine timpurii condamnate de biserică în secolul al III-lea, dar reînviate în ereziile populare medievale și în sectarismul ulterior. Unele motive ale chiliasmului au influențat dezvoltarea gândirii utopice.

[2] MONARHOMAHI (din monarh și grecescul „makhe” — luptă), scriitori și publiciști din statele vest-europene din a doua jumătate a

secolului al XVI-lea — începutul secolului al XVII-lea, care s-au pronunțat împotriva absolutismului. Ideile monarhomahilor au fost utilizate activ în timpul luptei religioase și politice din această perioadă. Negând originea divină a puterii regale, monarhomahii credeau că numai poporul este suveran, care poate transfera puterea monarhului pe bază contractuală. Dacă monarhul încalcă termenii contractului, se transformă într-un tiran, iar poporul are dreptul să-l răstoarne. În general, monarhomahii nu au constituit o singură mișcare: dacă în Olanda și Franța reflectau interesele burgheziei în creștere, atunci în Franța — nobilimea feudală. Monarhomahii francezi nu s-au străduit să distrugă monarhia, ci doar să o limiteze cu instituții reprezentative de stat. Ideile tiranicide au fost dezvoltate de calviniștii F. Duplessis-Mornay, F. Otman (Franța), J. Buchanan (Scoția), I. Althusius (Germania); catolicul, unul dintre fondatorii Ligii de la Paris din 1584-1594 F. Boucher (Franța); iezuiții J. Mariana și F. Suarez.

[3] NACHETCHIK - 1) în creștinism, laic căruia i se permite să citească texte religioase în biserică sau în casele credincioșilor. 2) Persoană care a citit mult, dar este familiarizată doar superficial cu totul; persoană care predică dogmatic o anumită învățătură.

[4] FILADELF - un rege egiptean care a inițiat traducerea Bibliei în greacă (traducerea celor 70).

[5] HIERATISM (din grecescul hieratikos - sacru), nemișcare solemnă și abstractizare a imaginilor.

II.
ÎNTÂLNIRE CU OCCIDENTUL

1. La o răscruce de drumuri.
2. Bătrânul Artemy și Prințul A. M. Kurbsky.
3. Începutul tipăririi literaturii teologice în Rusia occidentală.
4. Împotriva Uniunii.
5. Petru Mogilă.
6. Epoca teologiei ruse occidentale.
7. Concluzie.

1. La răscruce.

Secolul al XVI-lea a fost o perioadă tragică și tulburătoare în viața Occidentului rus. A fost o perioadă de intense lupte religioase și dispute teologice. La mijlocul secolului, întreaga Polonia și în special Lituania erau cuprinse de o efervescență reformatoare. Această efervescență și anxietate au fost resimțite foarte puternic și în mediul ortodox...

Predicatori și pastori calviniști apar peste tot. Aceștia sunt susținuți de magnații locali, în special în Lituania (este suficient să-i menționăm pe cei din familia Radziwill). Chiar mai devreme, se formează comunități de „frați cehi...".

În această perioadă, diverse tipuri de liber-cugetători religioși, persecutați în patria lor, au găsit adăpost și refugiu în Polonia. În special, învățătura antitrinitarienilor sau socinienilor (numiți de obicei „arieni" în țara noastră) a fost răspândită pe scară largă. Polonia a devenit un fel de a doua patrie și un nou centru pentru mișcarea antitrinitară. Și în Reforma poloneză însăși, tocmai motivele „liberale" au fost cele mai puternice...

Biserica Catolică a localizat relativ repede această tulburare protestantă. Factorul decisiv a fost intervenția iezuiților, chemați în ajutor de faimosul cardinal Sfântul Gosius, una dintre principalele figuri ale Conciliului de la Trento. Părinții iezuiți au trecut imediat de la apărare la ofensivă. În scurt timp, au reușit să rezolve sarcina care le-a stat în față: să reeduce religios (nu doar să convingă) societatea catolică și clerul însuși. Predica și școala au fost principalele mijloace de luptă și propagandă. Și, în plus, iezuiții au câștigat predominanța la curte, în special în timpul domniei lui Sigismund al III-lea (1587-1632). Până la sfârșitul secolului, Polonia era din nou o țară complet catolică...

Biserica Rusă nu era pregătită pentru această întâlnire militantă cu Occidentul. Contemporanii vorbeau cu amărăciune despre „marea grosolănie și lipsa de moralitate" a clerului local. Iar cea mai înaltă ierarhie era cel mai puțin pregătită pentru luptă. Problemele politice îi interesau pe episcopii ruși occidentali mai mult decât chestiunile de credință, „și în loc de teologie învață trucuri omenești, minciuni avocațiale și vorbe diavolești" (recenzie de John Vishensky)...

Secolul al XVI-lea se încheie cu o apostazie aproape universală a ierarhiei, o cădere în Uniune... Întreaga povară a autoapărării ortodoxe cade asupra oamenilor bisericii. Și în creativitatea conciliară, conștiința de sine bisericească se întărește... Sarcina care ne aștepta era complexă și dificilă. Strict vorbind, era necesar să se înțeleagă toate dezacordurile istorice dintre Răsărit și Apus. Și să se găsească sau să se determine locul ortodox printre contradicțiile Apusului din acea vreme. Cu alte cuvinte: să se rezolve problema Romei și să se judece disputa Reformei... Desigur, o astfel de sarcină nu putea fi rezolvată brusc și dintr-o dată. Acesta este un program pentru multe generații. Era necesar să se prevadă că primele încercări de polemici nu vor avea prea mult succes. În plus, dezunitatea involuntară dintre laici și ierarhie a interferat cu lupta.

2. Starețul Artemy și Prințul A. M. Kurbsky.

Printre scriitorii ruși occidentali ai secolului al XVI-lea, exilații (sau mai degrabă fugarii) de la Moscova merită o mențiune specială. Aceștia sunt Artemii senior și prințul A. M. Kurbsky. Artemii, fostul stareț de Troitsky, a fost condamnat la Moscova pentru erezie („în unele schisme luterane"). Din Solovki, unde a fost exilat sub comandă, a reușit să scape dincolo de granița lituaniană. Aici a fost imediat atras într-o dispută și o luptă cu preprotestanții și arienii. Zaharia Kopystensky a spus mai târziu următoarele despre el: „Venerabilul călugăr, cu ajutorul Domnului, i-a îndepărtat pe mulți de erezia ariană și luterană din Lituania și, prin el, Dumnezeu a reușit, dar nu a convertit întregul popor rus din Lituania la aceste erezii..."

De un interes deosebit sunt scrisorile lui Artemi către Simon Budny, un calvinist influent și mai târziu ministru socinian (a aparținut extremei stângi a arianismului polonez, așa-numiților „non-adorani" și a combinat critica biblică cu începuturile deismului, cf. influența lui Spinoza). Acestea sunt izbitoare prin spiritul lor de toleranță, spiritul blândeții evanghelice. Se simte că scrie ca un discipol al poporului de Trans-Volga. Artemi îl numește pe Budny frate, „pentru umanitatea comună a naturii" - iar această legătură, simte Artemi, nu poate fi distrusă nici măcar de „credința rea a rațiunii numite fals..."

Conform condițiilor polemicii, Artemi a trebuit să vorbească mai ales despre ritualuri, despre evlavia exterioară în general. Dar el însuși este foarte departe de orice ritualism. Pentru el, creștinismul este în primul rând o lucrare interioară, „lucrarea Crucii", o ispravă ascetică, o cale de

tăcere și adunare a spiritului. Cel mai adesea se referă la Isaac Sirul, la Vasile cel Mare, la Areopagitica și la Damaschin...

Artemy nu a fost doar un pedant, ci a trăit și el în tradițiile patristice. Și, la fel ca Venerabilul Nil Sorsky, insistă să testeze scripturile...

Kurbsky (1528-1583) a acționat într-un stil diferit. Nu s-a angajat în polemici directe. Alarmat de succesul „ereziilor murdare", nu a fost mai puțin alarmat de nepăsarea și nepregătirea ortodocșilor: „și noi suntem lipsiți de experiență și leneși să învățăm și mândri și disprețuiți să punem întrebări despre necunoscut". Și, mai presus de toate, a fost zelos pentru întărirea generală a conștiinței ortodoxe. Pentru aceasta, a cerut o întoarcere la origini, la sursele primare ale doctrinei. Kurbsky a fost un zelote al tradițiilor patristice. Era confuz (și indignat) că ortodocșii știau atât de puțin și citeau atât de puțin din lucrările părinților: „învățătorii străini se bucură de ale noastre, iar noi ne topim de foame spirituală, privind la ale noastre...".

Este surprins că nu toate operele tatălui său au fost traduse în slavonă. Iar traducerile anterioare nu-l mulțumesc. Se hotărăște să traducă din nou. În același timp, își amintește de Maxim Grecul, pe care l-a onorat cu entuziasm și l-a numit „preaiubitul său învățător...".

Kurbsky a tradus din latină, nu din greacă, și a studiat latina în mod deliberat în acest scop. S-a îndreptat spre Occident, deoarece după capturarea Constantinopolului toate cărțile grecești au fost duse acolo, „toată gasofilakia livrescă", și au fost traduse acolo din latină. Așa a înțeles el povestea lui Maxim Grecul. Tocmai prin Maxim judecă Kurbsky Occidentul, căutând acolo tradiții grecești...

Kurbski nu numai că s-a certat cu țarul Moscovei și nu doar a reglat conturi boierești cu el. Nu a fost doar un pamfletar sarcastic și otrăvitor. Kurbski a fost un zelotă sincer al culturii ortodoxe...

Perspectiva lui Kurbsky este tipic bizantină. Cel mai probabil, poate fi numit un umanist bizantin. Pentru el, teologia patristică și înțelepciunea elenă se îmbină într-un singur întreg. El își amintește că „învățătorii noștri antici erau învățați și pricepuți în ambele, adică în învățăturile filosofice externe și în scrierile sacre". Și el însuși, pe lângă Părinții Bisericii, studiază filozofii externi, în primul rând pe Aristotel (Fizica și Iphicus), și, de asemenea, pe Cicero. Probabil, a preluat ideea (stoică) a legii naturale de la Cicero. A ajuns la Aristotel, desigur, prin Damaschin...

Kurbsky avea planuri mari de traducere. Avea de gând să-i traducă pe marii părinți ai secolului al IV-lea. În acest scop, a adunat și a organizat un cerc de traducători sau „burlaci", cum îi numea el, pentru studii clasice. L-a trimis pe ruda sa, prințul Mikh. Obolensky, la Cracovia și în Italia pentru a studia „științele superioare". Kurbsky a dobândit (în edițiile occidentale) „toate operele" lui Hrisostom, Grigore, Chiril al Alexandriei, Damaschin... A reușit să traducă relativ puțin. Kurbsky a început cu Hrisostom și a tradus mai întâi o colecție de învățături ale sale („Noul Margarit"). Apoi au tradus Damaschinul, Teologia, Dialectica, „Cerul" și lucrări minore. Dintre ceilalți părinți, au fost traduse doar articole și învățături individuale, precum și fragmente din istoria lui Eusebiu. Se pare că Kurbsky este autorul unui număr de alte colecții exegetice interesante: Apostolul explicativ, cu o compoziție specială, „Prezumarea profețiilor explicative" (de obicei, dar pe nedrept, atribuită lui Maxim Grecul), Psaltirea explicativă cu conținut dogmatic, compilată în principal după Teodoret și pseudo-Atanasie, dar cu o selecție iscusită și bogată de alte texte patristice. Toate aceste cărți sunt concepute pentru dispute cu „arienii". Și dezvăluie un interes dogmatic viu, claritate și sobrietate a credinței conștiente...

Important nu este atât ceea ce a reușit Kurbsky să facă și să ducă la bun sfârșit. Important este intenția în sine, conceptul și planul său de lucru... Kurbsky nu a fost doar un scrib sau o persoană erudită. Kurbsky a avut un simț viu al modernității. El a luptat pentru o reînnoire creativă a tradițiilor patristice, pentru renașterea și continuarea tradiției bizantine. El are un simț al unui ideal religios și cultural holistic, iar acesta a fost idealul culturii ortodoxe slavo-grecești (o contrastează cu „Barbara polonează")...

3. Începuturile tipăririi literaturii teologice în Rusia occidentală.

Kurbsky nu a fost singur în demersurile sale literare și teologice. La mijlocul secolului al XVI-lea, tipărirea cărților ortodoxe s-a dezvoltat în Lituania. Și această activitate editorială a fost inspirată mai presus de toate de sarcini apologetice. În primul rând, era necesar să se combată propaganda protestantă și în special „ariană". Este important de subliniat: în scopul luptei, nu se publică atât cărți acuzatoare, cât surse primare...

Printre editurile din acea vreme, cea mai importantă este, desigur, Biblia Ostrog (1580). Nu este doar un monument educațional, ci și

teologic. Publicația a fost concepută cu un scop polemic, așa cum reiese clar din prefață, unde cititorul este avertizat împotriva celor care „îndrăznesc să mărturisească blasfemiu cu Arie", chipurile pe baza Sfintei Scripturi. În plus, Biblia națională, în general, era pretutindeni unul dintre mijloacele de propagandă reformistă; majoritatea traducerilor biblice rusești occidentale provin din mediul protestant. Cunoscuta traducere a părintelui Skaryna (anii 1520) este asociată cu husitismul. Kurbsky a vorbit dur despre ea: „din cărțile corupte ale evreilor" și a remarcat asemănarea ei cu „Biblia Luthor". În realitate, Skaryna a tradus din Biblia husită cehă din 1509, cu ajutorul postilelor latine ale celebrului Nikolai de Lyra. Alții au tradus și din cehă sau, mai des, din poloneză. Astfel sunt traducerile socinienilor ruși: Evanghelia lui Vasili Tiapinski (cca. 1580) din Biblia poloneză a lui Simon Budnîi, Noul Testament al lui Valentin Negalevski (1581) din ediția poloneză a lui M. Czechovich. Și adesea aceasta nu era atât o traducere, cât o repovestire sau o parafrazare, iar tendința heterodoxă se simțea destul de clar atât în textul în sine, cât și cu atât mai mult în notele explicative. În orice caz, toate aceste traduceri rusești occidentale s-au rupt de tradiția biblică orientală. Și în acest sens, semnificația Bibliei Ostrog este determinată de faptul că este bazată în mod conștient și critic pe textul grecesc. Publicarea s-a bazat pe Codul Gennadian (copia a fost obținută de la Moscova cu oarecare dificultate). Dar textul a fost revizuit din nou și cu mare grijă, pe baza unei comparări a multor copii slave și verificat încă o dată cu Biblia greacă (probabil conform edițiilor tipărite, Aldin și Complutensian). În același timp, latinismele textului gennadian au fost oricum netezite și atenuate, deși în Ostrog se folosea și Vulgata...

Se pare că Ostrog avea la îndemână un material destul de bogat și variat. Trebuie să judecăm după textul traducerii în sine. Prințul K. K. Ostrojski a colectat manuscrise peste tot - atât în teritoriile romane și slave, cât și în mănăstirile grecești, bulgare și sârbe. El a scris patriarhului la Constantinopol și i-a cerut să trimită „oameni pedepsiți în scrierile sfinților eleni și slavi", precum și „versiuni bine corectate și dovezi ale oricărui viciu". A reușit să adune în Ostrog un cerc de „diverși filozofi" care au lucrat la publicare. „Aici se găseau vorbitori, egali cu Demostene. Aici se găseau doctori faimoși în limbile greacă, slavă și latină, de culoare. Aici se găseau matematicienii și astrologii aleși în prealabil" (Zakh. Kopystensky). Nu-i cunoaștem pe toți: Gherasim Smotrițki, primul tipograf Ivan Fedorov, preotul Vasili Surazki, autorul cărții „Despre una singură credință", preotul Demian Nalivaiko, fratele celebrului hatman - în special este necesar să-l

numim pe Jan Liatos, fostul profesor, matematician și astronom din Cracovia, forțat să părăsească Cracovia din cauza rezistenței sale violente la introducerea Noului Stil...

Munca la Biblie a fost complexă și minuțioasă. În prefață, editorii Ostrog notează imperfecțiunile tradiției manuscriselor, „nu numai diferențe, ci și corupții" și, cu toate marile sale imperfecțiuni, Biblia Ostrog este în general mai corectă și mai fiabilă decât Vulgata latină, conform celebrei ediții Sixto-Clamentine. Numai acest lucru arată întreaga semnificație a ascensiunii culturale și teologice din Rusia de Vest la sfârșitul secolului al XVI-lea...

Dar cea mai importantă dintre toate este legătura neîntreruptă și vie cu tradiția bizantină. În Ostrog, ei au fost inspirați de aceeași sarcină a culturii slavo-grecești ca și Kurbsky. Faimoasa școală din Ostrog a fost cel mai probabil organizată după modelul grecesc, printre profesori găsim greci. Ostrogsky a avut ideea și speră să creeze un centru cultural slavo-grec în Ostrog, să transforme școala locală („liceul trilingv") într-o adevărată Academie, ca și cum ar fi în opoziție cu Colegiul Roman Uniat Sfântul Atanasie (așa evalua mitropolitul uniat Rutsky planurile lui Ostrogsky). Acest plan nu a fost realizat, iar școala din Ostrog în sine nu a existat mult timp. Mai mult, acest plan s-a dovedit a fi irealizabil!..

Au existat multe motive pentru aceasta. Vremurile erau tulburi și dificile, exista o lipsă de forțe, o lipsă de oameni. Dar, cel mai important, starea de spirit din cercurile lui Ostrojski era instabilă și divizată. Prințul K. K. Ostrojski era diferit de prințul Kurbski, care a rămas un moscovit neînduplecat și un filelenic chiar și în străinătate, indiferent cât de puțin iubea Moscova contemporană și cât de mult lucra la cărți occidentale și latine. Ostrojski era deja mai degrabă un om occidental. Și, în plus, era în primul rând o figură publică și național-politică, prin urmare, era prea adesea nepăsător și mergea prea departe în chestiuni de reconciliere și acord și era capabil de compromisuri. Un zelot incontestabil al ortodoxiei, a luat și o anumită parte la pregătirea Unirii și a dat motive și temeiuri pentru a-și exprima simpatia. Era căsătorit cu o catolică (Tarnovskaia), iar fiul său cel mare, prințul Janusz, a fost botezat după ritul catolic. Și, în același timp, era atât de apropiat de socinieni, pe care îi respecta pentru organizarea și dezvoltarea lor iscusită a activității școlii, încât nu a ezitat să recurgă la ajutorul lor în acțiunile sale. Astfel, Ostrojski l-a însărcinat pe socinianul Motovila să scrie o respingere a cărții lui

Skarga „Despre retragerea greacă”, spre marea indignare și indignare a lui Kurbski, pentru care Motovila era „asistentul Anticristului”, ca adept al nelegiuitilor Arius, Fotin și Pavel din Samosata. „Liderii creștini au intrat într-o asemenea insolență și prostie, care nu numai că nu se rușinează să hrănească și să ascundă acei dragoni veninoși în casele lor, dar se consideră și apărătorii și ajutătorii lor. Și ceea ce este și mai uimitor: le spun să distrugă biserica spirituală a lui Dumnezeu pentru demonii spirituali și le poruncesc să scrie cărți împotriva latinilor pe jumătate credincioși...”

Este puțin probabil ca mulți să fi fost de acord cu rigorismul lui Kurbsky. Părea: de ce să nu ne bucurăm că până și „ereticii” apără credința ortodoxă?!...

Și în dispute și lupte era imposibil să eziți și să aștepți... În lupta comună pentru toleranță religioasă și libertate religioasă, ortodocșii și protestanții s-au trezit „confederați” involuntar, iar atacul latin a distras atenția de la pericolul protestant. Foarte caracteristic a fost Congresul de la Vilnius al ortodocșilor și calviniștilor din 1599, când nu numai că s-a încheiat o uniune religioasă-politică între ei, dar s-a ridicat și problema unui acord în credință, asemănarea sau unitatea fiind determinate prin contradicție, prin opoziție față de credința latină. De altfel, trebuie menționat că negocierile cu „disidenții” au fost odată incluse în programul catolicilor liberali din Polonia și Lituania, în epoca lui Sigismund August...

Proiectul de acord nu a avansat, dar cooperarea teologică cu protestanții a continuat. Polemiștii ortodocși au folosit literatura acuzatoare occidentală, în special pe tema primatului papal - pe această temă au repetat adesea argumentele marilor concilii reformatoare (Basel și Constanța); cunoscuta carte a arhiepiscopului bârfitor Marc Antoniu Gospodnechich, de Dominis, a fost foarte populară (a circulat însă și în traduceri manuscrise locale, mai târziu)...

Socinienii au vorbit adesea în apărarea Ortodoxiei, deși sub nume false, ca și cum ar fi sub o mască... În acest sens, „Apocriza” este deosebit de caracteristică, publicată sub numele de Cristofor Filalete în 1587, ca răspuns la cartea lui Skarga despre Catedrala din Brest. Autorul s-a ascuns în spatele unei măști literare, un pseudonim grecesc, și și-a prezentat cartea drept traducere. Este puțin probabil ca mulți să fi crezut acest lucru. Se pare că autorul a fost recunoscut chiar și sub un nume fals. Este mult mai dificil pentru cercetătorii moderni

să-l recunoască. În orice caz, autorul nu era nici rus, nici ortodox. Se poate ghici pe bună dreptate că a fost Martin Broniewski, secretarul lui Stefan Batory și diplomat care a mers de două ori ca ambasador la Hanul Crimeii, autorul valoroasei lucrări „Descrierea Tartariei" (Descriptio Tartariae, Coloniae Agripp. 1545). Era bun și apropiat de Ostrojski, a luat parte activă la confederațiile ortodocșilor și evanghelicilor. Kaz. Nesetsky, în faimosul său „armorial", vorbește despre el foarte măgulitor...

În Apocriză, pe alocuri, se poate simți o apropiere evidentă de Institutiones christianae a lui Calvin. Autorul a folosit și cartea complet nouă, pe atunci, a lui Sibrand Lubbert: De papa Romano (1594). Și Meletius Smotritsky o folosește...

Profunzimea acestei influențe „protestante" nu trebuie exagerată. Cu toate acestea, o anumită tentă de „protestantism" a rămas pentru totdeauna în structura națională ucraineană, în ciuda celei mai puternice influențe a latinismului de mai târziu. Cel mai important și periculos lucru a fost că scriitorii ruși erau obișnuiți să discute probleme teologice și religioase în formularea lor occidentală. La urma urmei, respingerea latinismului nu înseamnă deloc întărirea ortodoxiei. Între timp, argumentele reformatorilor, care sunt departe de a fi întotdeauna compatibile cu premisele ortodoxe, se revărsau în circulația polemică din acea vreme...

Trebuie adăugat: nu te puteai baza întotdeauna pe ajutorul grecilor. La urma urmei, profesorii de greci veneau de obicei din Occident, unde studiaseră ei înșiși, la Veneția sau Padova, sau chiar la Roma, Geneva sau Wittenberg, și aduceau înapoi nu atât amintiri bizantine, cât mai adesea inovații occidentale. În secolul al XVI-lea, acestea erau de obicei simpatii protestante, iar mai târziu, dimpotrivă, latinism deghizat. Teologia greacă însăși trecea printr-o criză profundă în acea perioadă. Este suficient să ne amintim de Chiril Lucaris și de „Confesiunea" sa, calvinistă nu numai în spirit, ci chiar și în literă...

Din punct de vedere istoric, această inoculare a protestantismului a fost poate inevitabilă. Dar sub această influență occidentală, idealul culturii ortodoxe devine încețoșat și estompat...

Și exista o altă cale de ieșire: abținerea de la ceartă. Acest mod de comportament a fost sugerat de faimosul Ioan Vișenski, un călugăr athonit („rătăcind pe sfântul munte al Athosului"), care i-a răspuns și lui Skarga, la sugestia Patriarhului Constantinopolului, Meletie. El se

autointitulează un simplu („un rătăcitor sărac”) și contrastează înțelepciunea occidentală cu „simplitatea unui porumbel” și „prostia înaintea lui Dumnezeu”. Cu toate acestea, Vișenski nu trebuie crezut pe cuvânt. O analiză comparativă a scrierilor sale îl arată ca fiind un om care s-a situat la un nivel și a fost conștient de mișcările ideologice și literare ale societății poloneze și ruse occidentale - „un scriitor cu temperament și experiență literară” (cf. influența sa Areopagitica)...

Și chiar mai caracteristică pentru el este această negare ascuțită a „înțelepciunii păgâne” și a „minții automate”. Vișenski este direct și abrupt. „Ar fi mai bine pentru tine să studiezi Cartea Orelor, Psaltirea, Ohtoihul, Apostolii și Evanghelia împreună cu alte lucruri proprii Bisericii și să fii un simplu plăcător lui Dumnezeu și să primești viața veșnică, decât să-i înțelegi pe Aristotel și Platon și să fii numit un filosof înțelept în această viață - și să mergi în Gheenă...”

Vișenski respinge tocmai scolastica, stilul și metoda scolastică, arta retoricii, înțelepciunea carnală și exterioară. Cu alte cuvinte, fascinația pentru cultura și culturismul extern, strălucirea și luciul cultural. „Tu, Rusinule simplu, needucat și smerit, ține-te cu tărie de Evanghelia simplă și necomplicată, în care îți este ascunsă viața veșnică...”

Vișenski contrastează trucurile păgâne ale scolasticismului cu simplitatea credinței, „Okhtaik-ul cel umil și înțelept”. Și, bineînțeles, avea dreptate când spunea că pericolul uniat poate fi depășit doar prin înălțare spirituală; nu prin arta pedepsei exterioare, ci prin smerenie...

În fidelitate ascetică și în tensiune rugătoare, și nu în dispute... Dar adevărata dificultate era că era imposibil să părăsești disputa. Și era necesar să răspunzi și să răspunzi la întrebările puse - altfel se putea crea impresia că nu era nimic de răspuns. Era imposibil să taci și să taci tot timpul... Și era necesar să egalezi inamicul cel puțin în tipul de armă... Victoria nu consta în abținere, ci în depășire...

4. Împotriva Uniunii.

Unirea a fost și s-a dovedit a fi o schismă. A divizat Biserica Rusă de Apus, a separat ierarhia și poporul. A fost în primul rând o mișcare clericală. Unirea a fost opera episcopilor care au acționat izolat de poporul Bisericii, fără consimțământul și sfatul lor liber și conciliar, „ascuns și secret, fără înțelegerea poporului creștin”. Și s-a creat o situație ciudată: ierarhia uniată s-a trezit în fruntea poporului ortodox. În același timp, acești episcopi uniați considerau supunerea lor față de

autoritatea și jurisdicția romană ca fiind o „uniune a bisericilor". Și, prin urmare, au privit rezistența poporului ca o încăpățânare canonică și o rebeliune, ca o revoltă a turmei neascultătoare împotriva autorității ierarhice legitime. Desigur, dimpotrivă, ortodocșii au văzut în această neascultare și în această inevitabilă luptă anti-ierarhică doar împlinirea datoriei lor creștine, datoria loialității și credinței. „Nu preoții, nici episcopii, nici mitropoliții ne vor mântui, ci taina credinței noastre cu păzirea poruncilor lui Dumnezeu ne va mântui", a scris Ioan Vișenski de la Athos. El susține cu tărie dreptul bisericii de a detrona și expulza episcopii apostați, „ca să nu intre în Gheenă cu acel ochi rău sau păstor rău..."

Lupta împotriva Unirii a fost, în primul rând, o manifestare a conștiinței de sine conciliare a oamenilor bisericești... Acest lucru se reflectă în formarea și activitățile celebrelor frății... Ca instituții bisericești și „defensive religioase", frățiile au fost organizate deja în anii '80 - la Vilnius în 1586, la Lviv în 1586. Și relativ curând, rețeaua de frății s-a răspândit în întreaga regiune vestică. Statutele frăției au primit aprobarea Patriarhului de Constantinopol și au fost asigurate local prin privilegii regale. Frățiile erau independente în activitățile lor. Frățiile stavropegice nici măcar nu depindeau de episcopul local, raportând direct patriarhului. Mai mult, frăției din Lviv i s-a acordat la un moment dat chiar dreptul de a observa și judeca episcopii și, în plus, un proces „fără nicio obiecție" (adică fără drept de apel), pecetluit anterior cu anatema a patru patriarhi răsăriteni. Acest lucru a fost cauzat de circumstanțele vremii, când ierarhia din Rusia de Vest era cea mai puțin stabilă și fiabilă. Totuși, exista și o oarecare ambiguitate și pericol aici. Separarea și ruptura dintre ierarhie și laici nu puteau decât să aibă un efect dureros asupra conștiinței de sine și a bunăstării laicilor. De aici și frecventele neînțelegeri și ciocniri dintre frății și autoritățile bisericești locale. „Restaurarea" ierarhiei ortodoxe (de către Patriarhul Ierusalimului, Feofan, în 1620) nu a rezolvat imediat tensiunea dureroasă din Biserica Rusă de Apus... Cele mai vechi frății, Vilnius și Lviv, și la un moment dat și frățiile Luțk, Sluțk și Kiev, iar mai târziu Moghilev, au folosit stavropegiile. După Sinodul de la Brest, frățiile au devenit bastionul luptei religioase-sociale, au devenit focare de polemici literare și de muncă teologică. Frățiile au organizat școli, au deschis tipografii, au publicat cărți...

Primele școli fraternale au fost organizate după modelul grecesc. Populația greacă din orașele din sudul Rusiei și din Moldova era semnificativă la acea vreme (pe aici trecea una dintre rutele diasporei

grecești), iar legăturile cu Constantinopolul erau constante. Influența greacă se simțea în toate, slăbind abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea...

În Lviv, școala a fost organizată de celebrul Arseni, arhiepiscop de Elassona, mai târziu de Suzdal. Greaca ocupa un loc important în învățământul de aici. Profesorii erau numiți „didaskaloi", iar elevii „spudei". În Lviv, și în Vilnius, și în Luțk, elevii învățau adesea să vorbească greaca...

Predicatorii din acea vreme își permiteau uneori să citeze texte biblice în greacă, iar în general limba literară rusă occidentală din acea vreme era supraîncărcată cu cuvinte grecești. Existau destul de multe cărți grecești în bibliotecile fraterne, iar în inventare îi întâlnim atât pe Aristotel, cât și pe Tucidide... Întregul spirit al învățăturii era grecesc. Este adevărat, de la bun început latina a fost adăugată la greacă. Dar majoritatea tratau știința latină cu reținere și prudență, ca pe niște „răsuciri" și „sofisme" periculoase. O recenzie foarte caracteristică a lui Z. Kopystensky: „Latinii predau silogisme și argumente pentru a fi ambițioși și a argumenta între ei, dar grecii și rușii se țin de adevărata credință și îi aduc adevărul din scrisoarea sfântului." Kopystensky nu ar trebui în niciun caz comparat cu Filoteu cel bătrân sau chiar cu Vișenski. Din cărțile sale putem judeca cât de extinsă a fost erudiția sa și cât de liber și conștient și-a gestionat materialul. Kopystensky cunoștea bine lucrările patristice, citea istorici și canoniști bizantini, citea cărți noi despre Orient, de exemplu, celebra „Turco-Grecia" de Martin Crusius și citea cărți latinești. Era un erudit, nu un pedant, ci un învățat de tip bizantin. El a respins în mod conștient scolastica occidentală. De fapt, a spus despre aceasta aproape textual același lucru pe care îl spusese Maxim Grecul la vremea sa...

Unirea a fost mai degrabă un act de autodeterminare culturală și politică decât religioasă. Nici motivele religioase, nici cele dogmatice nu au fost decisive în apostazia ierarhilor. Și există un anumit adevăr psihologic în afirmațiile primilor uniați că „nu și-au schimbat credința". Li se părea că își schimbau doar jurisdicția și considerau credințele latină și greacă a fi în esență echivalente. (Aceasta este ideea principală a primelor pamflete uniate: „Unia, albo vykladyshnejshyh arkulikov", Vilna, 1595; Harmonia, albo concordantia wiary, sakramentow u ceremoniy Cerkvi S Orientalniey z Kosciolem S. Rzymskim, Vilna 1608). La acea vreme, multora li se părea că era posibil să rămână „ortodocși" și „sub ascultare romană". În orice caz,

acordul în sine stipula nefuziunea Uniunii cu Biserica Latină, cu alte cuvinte, separarea rituală și ierarhică a Uniunii; iar prințul Ostrojski nu a cerut mai mult la acea vreme. El a luptat împotriva Unirii atunci nu pentru că a văzut în ea o trădare a credinței, ci pentru că a fost realizată în secret și fără știrea și consimțământul Patriarhului Constantinopolului și în afara relațiilor cu Moscova, motiv pentru care nu putea avea nicio semnificație sau autoritate ecleziastică generală...

Primii organizatori ai Unirii au fost tentați de speranța de a găsi „o pace netulburată" sub stăpânirea romană, adică protecția legii poloneze. De asemenea, doreau să fie eliberați de puterea străină a Patriarhului Constantinopolului. Apropierea culturală și unificarea cu Occidentul erau foarte atractive. În acest sens, răspunsul lui Ipatiy Pociey, al doilea mitropolit uniat și unul dintre principalii organizatori ai Unirii, într-o scrisoare către Patriarhul Alexandriei Meletie Pigas este caracteristic...

„Coasta Greciei nu poate fi o cale sigură către viața veșnică..."

Evanghelia grecilor a fost distorsionată, tradițiile paterne au fost profanate și zdrobite, sfințenia a sărăcit - totul a fost răsturnat și dezintegrat în captivitatea turcească...

În Alexandria, în loc de Atanasie, este acum Calvin, în Constantinopol Luther, iar în Ierusalim Zwinglius (o aluzie la Chiril Lucaris și la însuși Meletie, care a studiat la Augsburg). Și Pocius preferă Roma. În Occident, există acum un „student al adevărului", puritatea credinței și ordinea fermă... Chiar și P. Skarga în cartea sa O jednosci kosciola Bozego pod jednym pasterzem i o greckiem od tej jednosci odstapieniu (Vilnius, 1577) a vorbit nu atât despre dezacorduri dogmatice, cât despre „retragerea grecească" și înapoierea slavă. „Cu limba slavă, nu poți deveni un învățat. Nu există gramatică sau retorică în această limbă și nu poate exista niciuna. Tocmai din cauza limbii slave, ortodocșii nu au alte școli decât școlile primare pentru predarea alfabetizării. De aici și ignoranța și eroarea generală." Și Skarga a văzut și a arătat singura cale de ieșire în cultura latină...

Apărătorii limbii slave subliniază întotdeauna, în primul rând, apropierea sa de greacă: „de ce este mai nepăsător să scrii și mai încrezător să traduci filosofia și teologia în limba slavă și din greacă, decât în latină, care este săracă, și de aceea spun că discursurile dificile, înalte și teologice sunt insuficiente și inadecvate" („subiect" al

lui Zaharii Kopystenski la traducerea sa a omiliilor lui Hrisostom despre Epistola Apostolului Pavel, ediția de la Kiev din 1623)...

Așadar, încă de la început, chestiunea Unirii a fost pusă ca o chestiune de autodeterminare culturală. Unirea însemna autoincluderea în tradiția occidentală. Acesta era tocmai occidentalismul religios și cultural. Iar Unirea putea fi depășită doar prin loialitate și tărie față de tradițiile bizantină și patristică. Tocmai așa și-au înțeles sarcina primii luptători pentru Ortodoxie la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. (Cf. apărarea culturii grecești deja în broșura „Cheia Împărăției Cerurilor", 1584, care este de obicei atribuită lui Gherasim Smotrițki, și în „Palinodii")...

Nu este nevoie să intrăm în descrieri detaliate ale cărților scrise sau publicate în acea vreme. A fost o perioadă de tulburări, o perioadă de tulburări civile și revolte, o perioadă de războaie și raiduri - „o mare agitație". După Conciliul de la Brest, autoritățile poloneze au considerat respingerea uniunii ca o negare a ordinii existente, iar polemicile împotriva acesteia ca o opoziție față de legea statului. „Credința greacă" nu era recunoscută de lege. Autorii cărților polemice nu numai că s-au opus, dar au fost persecutați și pedepsiți - iar cărțile în sine au fost luate și distruse. În astfel de condiții, era dificil să faci mare lucru, era dificil să creezi o rețea și un sistem școlar adecvat, să stabilești o muncă sistematică, să menții claritatea și calmul gândirii. Și totuși, s-au făcut destul de multe. Este dificil să evaluezi în mod adecvat întreaga semnificație istorică a publicațiilor din acea vreme...

La început, principalele centre de autoapărare ortodoxă au fost Vilna și Ostrog, apoi în curând Lviv a intrat în prim-plan, iar la începutul secolului al XVII-lea, Kievul. Mediul social, pe a cărui simpatie și sprijin se puteau baza apologeții ortodocși, s-a schimbat și el. În epoca lui Kurbski și Ostrojski, nobilimea de viță nobilă era cea mai importantă. Dar deja în generația următoare, a început o dezertare în masă a familiilor nobile către Uniune sau direct către latinism. Mediul urban a fost întotdeauna de mare importanță. În secolul al XVII-lea, cazacii, „poporul cavaleresc" al Oastei Zaporojene, au ieșit în față...

În jurul anului 1615 găsim în Lavra Pecersk un fel de colonie de călugări învățați, adunați aici de noul arhimandrit Elisei Pletenetsky (în principal din Lviv). În același an a fost fondată celebra frăție de la Kiev. În Lavră a fost înființată o tipografie (tipografia Balabanovilor din Striatin a fost cumpărată și transportată) și, începând cu 1617, au fost

publicate o serie de publicații - lucrări patristice și cărți liturgice. Deosebit de remarcabile sunt Pamva Berynda (autoarea cărții: „Lexiconul slavo-rus și interpretarea numelor", 1627, era din Moldova); Tarasiy Zemka, un editor învățat de cărți liturgice și compilator de „versete" laudative; Laurentiy Zizaniy, autorul Catehismului nereușit, pe care autorul a călătorit la Moscova pentru a-l publica, unde, nu fără dificultate, a reușit să se elibereze de suspiciunile de gândire greșită, dar Catehismul care fusese deja tipărit a fost totuși ars (1627)...

Toți au încercat să lucreze pe materiale grecești și slave, iar munca lor demonstrează o mare inspirație culturală...

În același timp, a fost înființată Școala Frăției, cu ajutorul cazacilor, al căror hatman era pe atunci Sahaidachny, un om cu educație școlară și gusturi culturale („apoi s-a dus la Ostrog, la oamenii vrednici care erau acolo")...

Frații din Kiev au scris despre această școală la Moscova: „și prin harul lui Dumnezeu am înființat o școală pentru tinerii ortodocși de limbi slavo-rusă, eleno-greacă și alte limbi didascale cu mare înzestrare, astfel încât să nu bea dintr-o sursă străină, după ce au băut otrava mortală a schismelor occidentale, și să se întoarcă la romanii întunecați, întunecați." În acest sens, este potrivit să observăm că, în publicațiile lor, liderii din acea vreme foloseau de foarte bunăvoie limba colocvială („dialectul rusesc"), deoarece slavona livrescă nu era ușor de înțeles de toată lumea. Se poate chiar ghici că în slujbele bisericești foloseau uneori dialectul modern (cf. Triodul Postului Mare din 1627). P. Mogila folosea și el aceeași metodă...

Dintre lucrările originale ale scriitorilor din Kiev din această perioadă, cea mai semnificativă este „Palinodia" lui Zacharias Kopystensky (din 1624, Arhimandritul Pecersk, succesorul lui Pletenetsky). Aceasta a fost un răspuns la cartea lui L. Krevza: Obrona jednosci cerkiewney (Vilna, 1617). În cartea sa, Kopystensky dezvoltă înțelegerea „est" a unității bisericești și o susține cu mare pricepere din Scriptură și din Părinți. Se poate simți o cunoaștere vastă și liberă a materialului; aceasta a fost munca multor ani. În parte, Kopystensky a folosit și cartea lui Marc Antoniu, dar a prelucrat din nou tot materialul. Cartea este scrisă calm și clar. Nu a fost publicată la vremea sa, deloc întâmplător. Kopystensky a murit devreme. Succesorul său în Arhimandritul Pecersk a fost un om cu un spirit complet diferit. Era Petro Movilă.

Cartea lui Kopystensky nu a putut decât să i se pară prea dură și directă...

Totuși, nu trebuie exagerat caracterul brusc al revoluției. Atmosfera s-a schimbat destul de treptat. Din necesitate, oamenii s-au orientat către cărțile occidentale. Noua generație trecea deja printr-o școală complet occidentală. Exemplul occidental, latin, era, de asemenea, atractiv...

Se pare că însuși Elisei Pletnetsky a urmat exemplul occidental și a plănuit să creeze un ordin ortodox (în rangul lui Vasile cel Mare) pentru a lupta împotriva Unirii - nu este o coincidență faptul că, în timp ce restaura comunitatea din Lavră, a introdus aici statutul lui Vasile cel Mare și nu mai obișnuitul statut studit...

Întâlnim motive latine și la alți membri ai Cercului Pechersk, uneori din surse grecești. Astfel, Tarasius Zemka a folosit în lucrările sale liturgice cartea celebrului Gabriel Severus despre sacramente (publicată la Veneția, 1600), aici influența concepțiilor occidentale fiind foarte evidentă. În special, aici întâlnim μετουσίωσις, - Zemka a tradus: „transpunerea ființelor..."

La alți scriitori ai acelei vremi, influența latină a fost și mai pronunțată. În acest sens, imaginea lui Chiril Tranquillion Starovetsky este deosebit de caracteristică. În „Oglinda teologiei" (publicată la Pochaev deja în 1618) se poate simți o adiere de tomism, parțial cu motive platonice. Această carte, la fel ca „Evanghelia învățătoare" (1619), a fost întâmpinată cu ostilitate și condamnată, la Kiev și Moscova, „pentru compoziții eretice", ceea ce nu i-a împiedicat distribuirea și popularitatea. Chiril însuși a trecut ulterior la Uniune **...**

Cartea „Despre suflet" de un alt scriitor din aceeași epocă, Kassian Saković, care a trecut și el la Uniune, are un caracter complet tomist. La un moment dat, a predat la Școala Frăției din Kiev.

5. Petru Mogilă.

Există ceva misterios și ambiguu în imaginea lui Petru Movilă. Este greu de înțeles dacă a fost un zelot sincer al Ortodoxiei sau mai degrabă un compromisist iscusit... Între timp, influența sa istorică a fost decisivă. Și numele său este folosit pe bună dreptate pentru a desemna o întreagă epocă din istoria Bisericii și culturii Rusiei Occidentale...

Movilă nu a fost cu siguranță cea mai puternică și autoritară dintre figurile bisericești rusești occidentale ale secolului al XVII-lea. Avea un autentic patos imperial, capacitatea și dorința de a domni și de a câștiga. Fiul unui domnitor moldovean, „comandantul ținuturilor moldovenești", chiar și sub titlul de mitropolit al Kievului, s-a dovedit a fi mai degrabă un conducător, un conducător, decât un pastor...

Nu știm exact unde a studiat Mogila. Cel mai probabil, la Academia Zamoyski. În orice caz, a fost crescut în întregime în spiritul occidental, adică polonez. Este posibil să fi vizitat Olanda pentru scurt timp. Era un occidental convins, un occidental în gusturi și obiceiuri. După moartea tatălui său, tutorii lui Piotr Mogila au fost faimosul cancelar St. Jolkevsky, apoi hatmanul Chodkiewicz. Familia Mogila avea, în general, legături puternice și familiale în societatea aristocratică poloneză. Simpatia și sprijinul magnaților polonezi l-au ajutat ulterior mult pe Mogila în demersurile sale...

În anii săi foarte, foarte tineri, Mogila se dovedește a fi Arhimandritul Pecersk - se pare că acesta este motivul pentru care a intrat în Lavră în primul rând; candidatura sa la funcția de arhimandrit a fost sugerată de guvernul polonez. Și Mogila a început imediat să acționeze în felul său. Acest lucru s-a reflectat cel mai clar și mai pregnant în organizarea școlii Lavrei. Conform planului lui Mogila, aceasta urma să fie o școală latino-poloneză. Și Mogila a creat-o nu numai lângă, ci și în opoziție cu școlile bratsk și slavo-grecești deja existente. De aceea au fost atât de alarmați la Kiev. „A existat o mare indignare din partea preoților și cazacilor needucați: de ce înființați o școală latino-poloneză, care nu exista înainte, și au fost salvați. Au vrut să-l bată pe Petru Mogila însuși și pe profesori până la moarte, dar abia au fost convinși." Așa povestește un contemporan (Silvester Kossov). Mogila a ieșit victorios din această ciocnire și dispută. Frații au trebuit să-l recunoască drept „fratele mai mare, păzitorul și fondatorul acelei sfinte frății, mănăstiri și școli" și să transfere școala frăției în jurisdicția sa. Școala frăției s-a dizolvat în noul „colegiu" latino-polonez, nou înființat, care a fost curând mutat de la Lavră la Mănăstirea Frăției...

Programul acestei noi școli a fost preluat de la școlile iezuite. Și studenți latino au fost recrutați și chemați la Kiev pentru a preda: Isaia Trofimovici Kozlovski, primul rector al școlilor din Kiev, și Silvestru Kossov, primul prefect, ambii studiind aparent la Colegiul Iezuit din Lublin, apoi la Academia Zamoisk (și poate la Viena, la Academia Cezariană). În același timp, un „colegiu" a fost înființat și la Vinnița

(ceva mai târziu a fost transferat la Mănăstirea Goșchanski sau Goyski din Volînia). Se poate ghici că Movilă avea un plan de a răspândi o rețea de școli latino-poloneze pentru ortodocși în toată regiunea, pentru a crea ceva de genul unui ordin educațional bisericesc, cu Colegiul sau „academia" din Kiev în frunte (cf. Ordinul „Piar", Ordo piarum scholarum)...

Mogila și asociații săi erau occidentaliști hotărâți și sinceri. Ei căutau să unească rușii și non-rușii într-o singură operă culturală, într-o singură psihologie și cultură...

Și acea luptă tăcută, dar foarte intensă, pe care o observăm constant în jurul tuturor acțiunilor și întreprinderilor din Mogila, semnifică tocmai această întâlnire și ciocnire a două atitudini sau orientări religioase-psihologice și religioase-culturale - occidentală și eleno-slavă...

Mogila nu era singur în planurile și acțiunile sale. Avea mulți prieteni, o nouă generație care trecuse prin școala occidentală, pentru care Occidentul, nu Orientul, era al lor. Și existau motive să se suspecteze că acest occidentalism era un fel de uniatism, un romanism ascuns. În orice caz, reprezentanții acestei orientări occidentale au conspirat și s-au consultat în mod repetat cu uniații, sperând să creeze un compromis asupra căruia ambele părți aflate în dispută să fie de acord. De mai multe ori, a fost propus un plan de unire a uniaților și a „dizuniților" sub autoritatea unui patriarh rus occidental special și unic, care ar fi în comunicare atât cu Constantinopolul, cât și cu Roma. Iar partidul latino-uniat l-a nominalizat întotdeauna pe Mogila drept patriarh, aproape fără știrea lui. Rutsky credea că acesta era destul de „dispus" față de Unire. Într-adevăr, Mogila nu avea obiecții dogmatice față de Roma. El personal se afla deja într-un fel de unanimitate dogmatică cu Roma. De aceea, se ocupa atât de ușor și liber de cărțile latine. Tocmai ceea ce a găsit în ele a acceptat ca ortodoxie, ca o tradiție străveche. Pentru el, exista doar o chestiune de jurisdicție. Și în rezolvarea acestei chestiuni, motivele decisive au fost tactica și politica Bisericii, motivele „pacificării", adică pacea și bunăstarea politică a Bisericii, chiar bunăstarea și bunăstarea. Aici totul părea condiționat, totul putea fi stipulat și condiționat...

Nu a fost o coincidență faptul că Movilă a fost apropiat de Meletie Smotrițki în anii „peregrinării" sale răsăritene. Iar Smotrițki avea motive să se aștepte la simpatie și ajutor din partea lui Movilă și a mitropolitului Iov Borețki însuși în planurile sale de unire. Smotrițki a

fost unul dintre episcopii consacrați după Feofanovski. El intră în istoria culturii generale ca autor al „gramaticii slave", foarte remarcabilă pentru acea vreme (1619). Și-a început activitatea bisericească ca un luptător înfocat împotriva Unirii. Este suficient să remarcăm „Lamentul" său θρήνος to jest Lament (1610), o carte scrisă cu mare entuziasm și acuitate. Mai târziu, Smotrițki a început să aibă unele îndoieli în legătură cu dezacordurile doctrinare dintre polemiștii ortodocși. A plecat în Est. În drum spre Constantinopol, s-a consultat cu mitropolitul din Kiev și a primit consimțământul și binecuvântarea acestuia pentru a cere Patriarhului să desființeze stavropegia fraternă. Întâlnirea cu Chiril Lucaris nu l-a calmat, ci mai degrabă l-a derutat și mai mult pe Smotrițki - acesta a citit faimosul său catehism la Constantinopol. Se întoarce „din ținuturile răsăritene" cu intenția de a căuta un acord cu uniații. Atât Movilă, cât și mitropolitul Iov participă activ la negocierile care au început. Cu deplină încredere, ca oameni cu aceleași idei, Smotrițki le trimite „Apologia" sa (Apologia peregrynacyi do krajew wschodnick, Derm. 1628) și nu pare să întâmpine nicio obiecție. La ședința conciliului de la Grodok din primăvara anului 1628, gândurile lui Smotrițki despre diferențele dintre Roma și Orient au fost acceptate cu atenție și, din nou, fără obiecții. Supărarea de la conciliul de toamnă din 1628 de la Kiev, când Smotrițki a trebuit să se pocăiască formal și să renunțe, nu a fost cauzată în niciun caz de Movilă sau de mitropolit - ei înșiși au căzut sub suspiciune. „Apologia" a fost apoi arsă public. Mogila și Smotrițki au avut divergențe în modul lor de acțiune, nu și în modul lor de gândire - și nu fără presiuni exterioare; autorii uniți au vorbit despre „frica de cazaci..."

Urcarea lui Movilă la Mitropolia Kievului a avut loc, de asemenea, într-o situație foarte ambiguă. În aprilie 1632, Sigismund al III-lea a murit. Ortodocșii au reușit să profite de alegerile regale pentru a organiza „Puncte de calmare a religiei grecești" la Seim și a obține consimțământul noului rege, Vladislav. Acesta a fost un câștig foarte semnificativ, indiferent de modul în care aceste „puncte" din 1632 au fost ulterior restrânse. În special, a fost permisă înlocuirea scaunelor episcopale, inclusiv Kievul. A existat o ambiguitate evidentă aici. Căci, în realitate, toate scaunele erau ocupate de episcopi cu hirotonirea lui Feofanovsky. Legea poloneză nu le cunoștea și nu le recunoștea. La urma urmei, la un moment dat aceste numiri erau făcute în secret, fără nicio publicitate sau publicitate, ca și cum ar fi fost pe furiș, noaptea, într-o biserică nesfințită, pentru a nu fi deranjați. Cu toate acestea, de fapt, autoritățile poloneze păreau să se fi împăcat cu faptul împlinit. Dar acum, chiar și de partea ortodoxă, nu s-a făcut nicio încercare de a

legaliza ierarhia existentă. Dimpotrivă, toți episcopii anteriori au fost nevoiți să-și părăsească scaunele și să le predea noilor aleși „privilegiați". Nu doar pentru că erau ilegali și nu aveau aprobarea regală. Cu totul altceva era mult mai important. „Privilegiile" fuseseră acum obținute de reprezentanți ai orientării politice bisericești opuse, iar aceștia nu aveau niciun interes să-și asigure poziția adversarilor prin legalizare. În esență, „restaurarea" episcopatului ortodox pe baza „punctelor" din 1632 a fost abolirea și anularea ierarhiei lui Teofan... Noii episcopi au fost aleși în grabă (și chiar de către deputații Seimului, nu la adunările eparhiale locale) și aprobați de rege. Mogila a fost ales mitropolit, iar prințul A. Puzina la Luțk, ambii aparțineau aristocrației polonofile și ambii au participat la negocierile și conspirațiile uniunii în anii următori, împreună cu Adam Kisel... Mogila nu conta pe o primire pașnică la Kiev. La urma urmei, exista un mitropolit la Kiev. Era vorba de Isaia Kopinski, care fusese hirotonit de Patriarhul Teofan la Przemysl în timpul său și reales la Kiev după moartea lui Boreţki. Se pare că Movilă se ciocnise deja cu Isaia pe tema înființării unui colegiu latin, chiar mai devreme în timpul negocierilor cu Smotrițki... Prin urmare, hirotonirea lui Movilă era programată la Lvov; a fost săvârșită, se pare, de mitropolitul valah. În același timp, Movilă a cerut confirmarea patriarhală; Chiril Lucaris i-a dat titlul de „exarh al sfântului tron apostolic al Constantinopolului". Cu o astfel de dublă autoritate, mitropolit „privilegiat" și exarh patriarhal, Movilă a venit la Kiev. Avea mulți oameni cu aceleași idei aici. Dar a trebuit să îndure o luptă foarte neplăcută cu predecesorul său „degradat", care trebuia înlăturat nu numai prin forță, ci și prin violență directă. Disputa și lupta au continuat. Nu era doar o dispută despre putere, ci o dispută despre orientarea generală bisericească-culturală și bisericească-politică. Isaia, un om cu o credință simplă și puternică,seamănă parțial cu Vișenski. El se înscrie în întregime în tradițiile teologiei și ascetismului răsăritean și era foarte ostil și neîncrezător față de „înțelepciunea exterioară". „Căci o minte este în lumea aceasta și alta spirituală. Căci toți sfinții au învățat mintea spirituală de la Duhul Sfânt și au fost luminați ca soarele în lume. Dar astăzi ei învață mintea nu de la Duhul Sfânt, ci de la Aristotel, Cicero, Platon și alți filozofi păgâni. Din acest motiv, au fost complet orbiți de minciuni și înșelați de la calea cea dreaptă în minte. Sfinții au învățat poruncile lui Hristos și lucrarea minții, dar aceștia învață doar cuvinte și rostiri; în suflet este întuneric și negură, dar pe limbă este toată înțelepciunea lor..."

Este vorba atât despre latini, cât și mai mult despre noua orientare a ortodocșilor...

„Alfabetul spiritual" al lui Isaia Kopinsky (sau „Scara vieții spirituale după Dumnezeu") și „Confesiunea ortodoxă" a lui Petru Movilă sunt o antiteză foarte revelatoare. Și aceasta este sursa disputelor despre putere... În rang de mitropolit, Movilă a continuat să-și implementeze programul bisericesc-cultural cu o nouă perseverență. Aceasta a fost, în primul rând, activitatea unui organizator. Și a dus la rezultate tangibile. Desigur, cel mai important lucru a fost organizarea școlii. De asemenea, a fost foarte importantă compilarea „Confesiunii ortodoxe" pe baza surselor latine și ca o contrapondere la confesiunea lui Chiril Lucaris. A fost reluată și munca de revizuire și publicare a cărților liturgice. Aici, în primul rând, este necesar să numim Λίθο, publicată sub pseudonimul lui Eusebius Pimen în 1664. Acesta a fost un răspuns la Kassian Saković, care se convertise la latinism, în apărarea ritului răsăritean și a cultului ortodox în general. Conține o vastă colecție de material literar, în principal din literatura latină. În 1646, a fost publicată celebra carte de slujbe sau „Euchologion", în care riturile și slujbele individuale sunt însoțite de articole explicative. Aceste articole sunt de obicei preluate din agenda lacinskiey, adică din „Ritualul" roman al Papei Paul al V-lea. De aici și latinizarea destul de abruptă a ritului, la care chiar și uniații au acordat atenție. Cu toate acestea, Mogila nu a fost primul care a început această latinizare, motivele și ideile liturgice latine fuseseră adoptate mai devreme și treptat. Mogila se remarcă doar prin persistența și consecvența sa. Se pare că Mogila avea în mâini o traducere croată a „Ritualului", realizată de iezuitul dalmațian Kassic (publicată la Roma, 1637). Acest lucru ne permite să legăm întreaga sa întreprindere cu uniatismul iliric (de unde provine mai târziu Križanić)...

Este dificil să oferi o descriere clară a lui Petru Movilă. Există ceva neclar în însăși imaginea sa și în toate faptele sale. A făcut multe. Sub conducerea lui, Biserica Rusă de Apus iese din confuzia și dezorganizarea în care suferise de la Conciliul de la Brest. Și, în același timp, totul este pătruns de un spirit străin, latin...

Aceasta a fost o romanizare acută a Ortodoxiei, o pseudomorfoză latină a Ortodoxiei. O școală latină și latinizantă a fost construită pe spațiul gol, și nu numai ritualul și limba au fost supuse latinizării, ci și teologia, viziunea asupra lumii și însăși psihologia religioasă. Însuși sufletul poporului a fost latinizat. Această intoxicație internă cu

latinismul religios, acest „criptoromanism” nu a fost cu mult mai periculoasă decât Unirea însăși. De obicei, se face rezerva că „puritatea credinței” nu a avut de suferit în timpul acestei „romanizări”. Ar fi mai corect să spunem așa: cu tot acest latinism intern, independența canonică a fost păstrată. În mod ciudat, latinizarea a fost adesea realizată tocmai de dragul unei lupte național-politice externe cu Roma. Dar libertatea și independența internă au fost pierdute, și însăși măsura pentru autoexaminare a fost pierdută... Legăturile orientale au fost rupte. Se afirmă o tradiție străină și artificială, anorganică, care pare să blocheze căile creative... Este greșit să-l învinovățim doar pe Mogila pentru aceasta, procesul a început înaintea lui, iar Mogila însuși a exprimat mai degrabă spiritul vremurilor decât a croit noi căi. Totuși, el a fost cel care a făcut mai mult decât alții pentru a se asigura că acest „criptoromantism” a fost consolidat și păstrat în viața Bisericii Ruse de Apus.

6. Epoca teologiei ruse occidentale.

„Confesiunea Ortodoxă” este principalul și cel mai expresiv monument al epocii Mohyla. Este dificil de spus exact cine a fost autorul sau compilatorul acestei „catexie” - de obicei este numit Mohyla însuși, sau Isaia Kozlovsky - a fost mai degrabă o lucrare colectivă. „Cathexisul” a fost destinat, în primul rând, unei distincții clare față de protestantism, în legătură cu „mărturisirea” lui Chiril Lucaris publicată în 1633, în legătură cu care au existat tulburări și neliniște în tot Orientul în acei ani. În 1638, atât Lucaris însuși, cât și „mărturisirea” sa au fost condamnate la Sinodul de la Constantinopol (nu fără asistență și influență romană). În Ucraina, tulburările au început mult mai devreme, trebuie să ne amintim de alarma lui Meletie Smotrytsky... În 1640, „Confesiunea Ortodoxă” a fost prezentată de Petru Mohyla spre judecare și aprobare de către Sinodul de la Kiev. Unele dezacorduri au apărut deja aici, în special cu privire la chestiunea vieții de apoi și a drumului sufletelor (chestiunea „paradisului pământesc” și a purgatoriului), precum și la originea sufletului. Mormântul a fost apărat de creaționism și, se pare, vorbea direct despre purgatoriu. În plus, a existat o lungă dezbatere despre momentul transubstanțierii Sfintelor Daruri. Este caracteristic faptul că „Confesiunea Ortodoxă” a fost compusă inițial în latină. La urma urmei, era destinată teologilor și teologilor...

În 1642, Mărturisirea a fost din nou discutată și revizuită la un „sinod” (sau mai degrabă o conferință) la Iași, convocat la inițiativa

voievodului moldovean Vasile Lupul, apropiat de Movilă. Porfirie de Niceea și Meletie Sirig, unul dintre cei mai importanți teologi greci ai secolului al XVII-lea, au fost trimiși aici din Constantinopol cu titlul de exarhi patriarhali. Meletie Sirig a fost cel care a înaintat o serie de obiecții generale și specifice. El a tradus Mărturisirea în greacă și a adus modificări și amendamente semnificative în traducerea sa. Se pare că Movilă nu a fost mulțumit de noua ediție. În orice caz, Mărturisirea nu a fost publicată la Kiev, ci în 1645, așa-numitul „Catehism mic" de la Mogila, atât în poloneză, cât și în dialectul local - „Zebranie krotkiey nauki o artykulach wiary prawoslawno katholickiey chrzescianskiey" - unde, departe de toate amendamentele lui Sirig, au fost acceptate pentru implementare. Totuși, acest „Catehism mic" era destinat unui alt mediu, pentru biserica din Mlodzi - de aceea a fost ales limbajul colocvial...

„Confesiunea ortodoxă" în greacă a fost publicată abia în 1667 în Olanda și din nou cu o traducere latină la Leipzig în 1695. Din această ediție a fost realizată traducerea sloveno-rusă, tipărită la Moscova cu binecuvântarea Patriarhului Adrian în 1696 - „Catehismul mic" a fost republicat la Moscova deja în 1649...

Nu există nicio îndoială că „Spovedania" a fost compilată conform cărților și modelelor latine. Acest lucru este deja evident în planul cărții însăși, în împărțirea sa în trei părți: despre credință, despre speranță, despre iubire, adică, conform celor trei așa-numite virtuți „teologice"; din nou, doctrina este expusă în ordinea unei explicări a Crezului, învățăturii morale sub masca unei explicări a Rugăciunii Domnești, a Fericirilor și a Decalogului lui Moise. Desigur, compilatorul a avut la îndemână mai mult de un model latin. În orice caz, a folosit constant „Catehismul Roman" (tradus în greacă și publicat deja în 1532), precum și „Summa" sau marele Catehism al lui Petru Canisiu, „Compendiumul" sau micul Catehism al lui P. Soto, O. R. Nu este nevoie să enumerăm și să notăm toate cazurile individuale de împrumut sau imitație. Cel mai important lucru este că „Confesiunea Ortodoxă" în ansamblu este doar un fel de „adaptare" sau „adaptare" a materialului și prezentării latine. În esență, este una dintre expunerile de credință antiprotestante, dintre care atât de multe au apărut și au fost publicate în epoca Contrareformei sau a Barocului. „Confesiunea Ortodoxă" este în orice caz mult mai legată de literatura romano-catolică decât de viața spirituală a Ortodoxiei. Învățăturile romane individuale sunt respinse aici, de exemplu, despre primatul papal. Stilul general, însă, rămâne roman. Nu a fost schimbat nici

măcar de cenzura lui Meletius Sirig, deoarece el însuși a studiat la o școală latină din Padova (acesta era locul obișnuit de studiu pentru greci în secolul al XVII-lea) și a aderat la Bellarmin...

Este instructiv să comparăm „Confesiunea ortodoxă" cu alte opere literare ale adepților lui Movilă. Cele mai interesante în acest sens sunt „Exegeza" lui Sylvester Kossov, publicată în apărarea școlilor latine ortodoxe (1635), și „Didaskalia albo știință despre cele șapte sacramente" (1637). Kossov se grăbește să răspundă suspiciunilor adversarilor săi romani în protestantism în limbajul teologiei latine. El vorbește mult despre viața de apoi a sufletelor omenești, apoi despre sacramente. În secțiunea despre sacramente, Kossov folosește cartea binecunoscută a lui P. Arcudius. În această secțiune latinismele sunt deosebit de sensibile și evidente: distincția dintre „materia" și „forma" sacramentelor: „transubstanțierea", „cuvintele instituirii", ca „formă" a Euharistiei, „contriția", ca materie a sacramentului pocăinței... Această dogmatică liturgică a corespuns practicii liturgice, consolidată și parțial reintrodusă în Euchologionul lui P. Mogila (aici este necesar să se observe schimbarea formulei de absolvire din ritul spovedaniei în: „și eu, un preot nevrednic..." în loc de impersonalul anterior: „sunt absolvit" - de asemenea, Maslu, ca ultima unctio).

În generația următoare, influența latină devine și mai profundă, conexiunile și abilitățile latine devin mai puternice. Pe vremea lui Movilă, Colegiul din Kiev nu era încă o școală teologică - privilegiul lui Vladislav al IV-lea din 18 martie 1635 condiționa însăși permisiunea școlilor de cerința ca predarea să nu se extindă dincolo de filosofie, ut humaniora non ultra Dialecticam et Logicam doceant... Și într-adevăr, până aproape de sfârșitul secolului al XVII-lea, teologia nu era predată ca o disciplină specială - subiecte teologice individuale erau incluse și abordate în cursurile de filosofie... Dar întregul plan de educație generală a fost îndepărtat de modelul iezuit și au fost adoptate aceleași manuale, începând cu Alvar și terminând cu Aristotel și Aquinas. Întreaga rutină a vieții școlare, toate metodele și mijloacele de predare erau aceleași ca în Colegiile sau Academiile din țări străine. Limba de instruire era latina, iar predarea limbii grecești era cea mai proastă dintre toate...

În acest fel, nu doar opiniile sau punctele de vedere scolastice individuale au fost asimilate și adoptate, ci și psihologia și structura spirituală însăși. Desigur, aceasta nu era „scolastică medievală", ci

scolastica reînviată a epocii contrareformei și, în același timp, „fals clasicism” - scolastica tridentină, barocul teologic...

Orizonturile profesorilor și savanților din Kiev în secolul al XVII-lea nu erau înguste...

Totuși, barocul în ansamblu este tocmai o epocă decadentă și lipsită de creație... Mijlocul secolului al XVII-lea a fost o perioadă foarte dificilă în Ucraina. „Și Colegiul de la Kiev s-a micșorat, a devenit ca micul Zacheu” (expresie a lui Lazar Baranovici). Școala părăsită și ruinată a fost restaurată deja în anii '70, în timpul rectoratului lui Varlaam Iasinski, care era pe atunci Mitropolitul Kievului. Varlaam însuși a studiat în străinătate, la Elbing, Olomouc, la Academia din Cracovia... Alții au studiat la Ingolstadt, la Academia Iezuită și chiar la Roma, la Colegiul Grec Sfântul Atanasie. Din cauza tulburărilor, mulți au plecat în străinătate. Dar în această epocă, educația în școlile iezuite era asociată cu acceptarea obligatorie a Uniunii. Și despre multe dintre figurile de la Kiev de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea știm direct și sigur că în timpul anilor de studiu au trecut de fapt „la ascultarea romană”. În special, acest lucru se știe despre Stefan Iavorski, al cărui nume în Uniune era Stanislav. Este curios că un observator iezuit modern îl numește direct pe academicianul Mănăstirii Bratsky Uniat. „Sunt mulți călugări care sunt Uniați, sau apropiați de Uniune, și chiar mai mulți care au cea mai bună părere despre noi, — sunt multi monachi vel uniti, vel unioni proximi, plurimi de rebus nostris optime sentientes... În Kiev există o întreagă mănăstire formată doar din Uniați, — Kyoviae unum totum monasterium est unitorum” (dintr-o scrisoare a unui iezuit din Moscova, Părintele Emilian, 1699)...

Această recenzie coincide cu răspunsul tăios al celebrului Dositei, Patriarhul Ierusalimului (scris în 1686). „În acea țară, numită pământul cazacilor, sunt unii care în Roma și Polonia au fost învățați de latini și au fost arhimandriți, stareți și au citit înțelepciuni nepotrivite în mănăstiri și poartă coliere iezuite... Să se ordone ca după moartea arhimandriților și preoților menționate anterior, dintre aceștia, care merg să studieze în locurile papale, să nu fie numiți arhimandriți, stareți și episcopi...”

În anii următori, Dositei a fost deosebit de tulburat de Stefan Iavorski, acuzându-l că este latin și cerându-i să renunțe direct la pretențiile sale asupra Patriarhiei Moscovei. Și, în general, Dositei a insistat că

„niciun grec sau de altă rasă, adică din poporul mic sau alb al Rusiei, care a fost crescut și educat în țări și școli latine și poloneze, nu ar trebui ales ca patriarhi...”

„Pentru că s-au unit cu latinii și acceptă multe dintre morala și dogmele lor”, conchide Patriarhul Ierusalimului...

Putem judeca aceste „morale” și „dogme” preluate din latine atât după înregistrările care au supraviețuit ale prelegerilor sau lecțiilor ținute la Colegiul din Kiev în diferiți ani, cât și după operele literare ale profesorilor și studenților acestui Colegiu. Câteva nume vor fi suficiente. Ioanniky Galyatovsky (rector între 1658-1662), un scriitor, predicator și polemist foarte productiv, nu ascunde faptul că lucrează cu manuale latinești, adaptându-le propriilor scopuri. Galyatovsky a inclus un scurt ghid pentru compunerea predicilor într-una dintre colecțiile sale de predici, „Cheia înțelegerii”, un scurt manual despre cum să se scrie predici: „Știința unei căi scurte de a construi un Kazan” (prima ediție în 1659, extinsă în edițiile ulterioare). Acest clasicism decadent este atât de caracteristic lui Galyatovsky, tot acest simbolism retoric încordat și pompos în interpretarea și selecția textelor, „cu teme și narațiuni”. Deosebit de caracteristic este sfatul de a „citi cărți despre animale, păsări, reptile, pești, copaci, ierburi, pietre, despre diferitele ape care se află în mări, râuri și fântâni, pentru a le învăța natura, proprietățile și diferențele și pentru a nota acest lucru și a-l aplica discursului pe care vrei să-l rostești”. Aceasta a încărcat discursul cu analogii și exemple imaginare. Chiar și Meletie Smotrițki a batjocorit obiceiul predicatorilor ortodocși de a repeta modele latino-poloneze. „Unul la amvon cu Ossorius, altul cu Fabricius și al treilea cu Skarga”. Cel mai puternic și atractiv exemplu a fost cel al lui Thomas Mlodzianowski, un predicator polonez din secolul al XVI-lea...

Este adevărat, Galiatovski argumentează aspru și concurează cu polemiștii iezuiți, dar disputa privește doar probleme individuale (despre autoritatea papală, dar și despre procesiunea Duhului Sfânt), în timp ce stilul de teologizare al lui Galiatovski rămâne roman. Acest lucru se simte și mai dureros la Lazar Baranovici (rector între 1650-1658, mai târziu arhiepiscop de Cernigov). De asemenea, el luptă împotriva propagandei iezuite și răspunde la subiecte controversate (vezi Nowa miara starey Wiary, 1676). Dar în ceea ce privește tipul de gândire și cuvânt, el rămâne în întregime în limitele barocului polonez. „O abundență de umor și jocuri de cuvinte”, „concepte” și „perle”, adică invenții și amuzamente, sunt caracteristice nu numai

manierei sale literare, ci și manierei sau obiceiului său de a gândi. „Atunci nu se considera indecent să amesteci sfintele tradiții ale Bisericii cu fabule mitologice...”

Să-l numim și pe Antoni Radziwiłłowski, care și-a compus „predicațiile” sau „pedepsele” după aceleași modele latine. Cartea sa „Grădina de legume a Mariei Fecioare” (1676) se încadrează perfect în numeroasele exerciții retorice și alegorice latine pe teme mariane din acea vreme...

Doi prusaci, ambii din Krolevets sau Königsberg, care urmaseră școala protestantă, se remarcă printre figurile sudului Rusiei din acea vreme. Aceștia au fost Innokenty Gisel, Arhimandritul Peșterilor, care a predat o vreme filozofia la Colegiul din Kiev (Opera sa Opus tolius philosophiae, 1645-1647, a rămas în manuscris), și Adam Zernikav, autorul celebrului tratat De processione Spiritus Sancti (publicat mult mai târziu de Samuil Mislavsky, la Königsberg, 1774-1776). Imaginea lui Zernikav este foarte interesantă. Zernikav a ajuns la Ortodoxie prin studiul academic al tradițiilor credinței și teologiei. A ajuns la Cernigov după lungi rătăciri academice sau educaționale în regiunile occidentale (a lucrat la Oxford și Londra). Cartea sa rămâne un ghid util până în zilele noastre, ca o colecție valoroasă de materiale adunate cu măiestrie și grijă...

Dintre scribii din Kiev din secolul al XVII-lea, doi ies în evidență prin importanța lor istorică. În primul rând, este Sfântul Dimitrie de Rostov (1651-1709). Opera sa principală este Viețile Sfinților (prima ediție a fost publicată în 1689-1705). Acestea au fost compilate în principal din surse occidentale. Culegerea latină a lui L. Surius, Vitae sanctorum Orientis et Occidentis, 7 volume, 1573-1586, a fost luată ca bază pentru lucrare. Aceasta este o adaptare latină a Vieților Metafrastice. Sfântul Dimitrie a folosit și volumele publicate din Acta Sanctorum în ediția bollandistă, precum și „Analele” Cardinalilor. Baronia (în adaptarea lui Skarga), dar mai ales colecția poloneză de vieți ale lui P. Skarga, Zywoty swietych, - influența lui Skarga se simte foarte mult în limbaj și stil (chiar înainte de Sfântul Dimitrie, „Viețile” lui Skarga erau foarte populare printre ortodocși, așa cum arată numeroasele traduceri rusești, scrise de mână). Mult mai puțin s-a apelat la și s-a folosit material slav și grecesc... Predicile (în special cele din primii ani), și cu atât mai mult dramele școlare ale Sfântului Dimitrie (deja din perioada Rostovului) au un caracter occidental. Compoziția bibliotecii sale este foarte curioasă („lista cărților de chilie” s-a păstrat) - aceasta este o

selecție tipică de cărți ale unui latinist din acea vreme. Unele dintre Aquinas, Cornelius a Lapide, Canisius, M. Becan, Acta Sanctorum, predicile lui Mlodzianowski, multe cărți de istoriografie, câteva dintre părinți (în ediții occidentale, desigur), Kiev și alte ediții sudice...

Experiența interioară a Sfântului Dimitrie nu se încadra în aceste limite înguste ale pseudo-clasicismului teologic, dar ca scriitor nu a depășit aceste limite și, chiar și cu o oarecare încăpățânare, a apărat inviolabilitatea abilităților și tradițiilor școlii kieviene. Nu a înțeles circumstanțele speciale ale vieții bisericești din Marea Rusie, așa că a perceput schisma doar din punctul de vedere al ignoranței populare (vezi „Investigația credinței schismatice din Brynsk" etc.)...

Ștefan Iavorski (1658-1672) era ceva mai tânăr. A studiat cu iezuiții din Lviv și Lublin, Poznan și Vilnius. Pe atunci era „în ascultare romană". Apoi s-a întors la ortodoxie, a depus jurăminte monahale la Kiev, a devenit profesor, prefect și rector la Academie. Ștefan a fost un predicator talentat, a predicat „cu autoritate" și cu mare temperament. Dar era tot aceeași predică fals-clasică. Principala lucrare polemico-teologică a lui Ștefan, „Piatra Credinței" (inițial în latină), scrisă, însă, nu la Kiev, este deosebit de caracteristică. Cel puțin este o lucrare independentă. În realitate, aceasta este doar un „extras" (adesea literal) sau o „prescurtare" din foarte puține cărți latinești – din Bellarmin, din Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos și apoi din Becan (Opera sa publicată în 1649). În cealaltă carte a sa, „Semnele venirii Anticristului", 1703, Stefan a folosit la fel de îndeaproape cartea lui Malvenda, De Antichristo, conform ediției din 1647. Activitatea lui Dimitrie de Rostov și a lui Stefan Iavorski nu se încadrează în întregime în istoria teologiei de la Kiev. Cea mai mare parte a activității lor aparține deja istoriei teologiei „Marii Rusii". Dar ambele imagini sunt atât de tipice pentru rezultatul perioadei Mohyla...

Începutul secolului al XVIII-lea a fost perioada înfloririi școlii și culturii Mohyla. Hetmanatul Mazepa este apogeul barocului și teologiei ucrainene. La un moment dat, Academia însăși se numea semi-oficial „Mohyla-Mazepa..."

Și, în același timp, era deja un epilog...

Foarte caracteristică epocii este imaginea lui Iosaf Krokovsky, rectorul și al doilea organizator al Colegiului din Kiev (mai târziu Mitropolitul Kievului). Iosaf a studiat la Roma. Poate mai mult decât oricine

altcineva, el exprimă în activitățile și viziunea sa asupra lumii toată dualitatea și ambiguitatea pseudomorfozei culturale de la Kiev. Iosaf a rămas pentru totdeauna cu viziunea asupra lumii pe care a dobândit-o odată, în care a fost educat la Colegiul Sfântul Atanasie din Roma. A studiat teologia la Kiev conform lui Aquinas. În evlavia sa liturgică, locul principal a revenit venerației Neprihănitei Zămisliri a Fecioarei (este, în general, caracteristică întregului baroc). Sub Iosaf s-au format în sfârșit congregațiile studențești din Academia din Kiev, și anume ca Sodalitas Mariana. Membrii acestei „societăți" s-au dedicat „Mariei Fecioarei, zămislită fără păcatul originar", Virgini Mariae sine labe originali conceptae. Și într-un jurământ special s-au angajat să mărturisească și să apere împotriva ereticilor „că Maria este nu numai fără păcat muritor sau venial actual, ci și fără păcat originar". Totuși, textul jurământului conține o rezervă: „totuși, nici aceștia nu sunt eretici, cei care cred că ea s-a născut în păcatul originar..."

Ceea ce avem în față aici, desigur, nu este o opinie teologică liberă sau întâmplătoare, ci o împrumutare directă sau o imitație a teologiei romane...

Ioasaf consolidează o tradiție îndelungată (cf. Neprihănita Zămislire la scriitorii din secolul al XVII-lea menționați mai sus, inclusiv Sfântul Dimitrie). Învățătura despre Neprihănita Zămislire este legată de o anumită deviere în înțelegerea și interpretarea păcatului originar. Dar, ceea ce este mai important, a rezonat în sentimentul și starea de spirit religioasă în sine. Din acest baroc ucrainean provine această nestăpânire emoțională caracteristică, excitabilitate visătoare, un fel de romantism religios unic în perspectiva religioasă „Micii Rusii". Acest lucru poate fi deja simțit parțial în aceste cărți pioase și edificatoare, împrumutate pe jumătate de la heterodocși, dintre care atât de multe au fost compilate și publicate la Kiev și Cernigov la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea. Este foarte interesant să comparăm aceste stări de spirit livrești cu monumentele simultane ale arhitecturii și picturii bisericești - există multe dintre ele tocmai în timpul lui Mazepa...

7. Concluzie.

Din punct de vedere cultural-istoric, erudiția de la Kiev este un eveniment incontestabil și semnificativ, nu doar un fenomen. Este prima și deschisa întâlnire cu Occidentul. S-ar putea spune o întâlnire liberă, dacă nu s-ar fi încheiat nu doar în captivitate, ci și în capitulare.

Și, prin urmare, această întâlnire nu a putut fi folosită în mod creativ. S-a format o tradiție școlară, a apărut o școală, dar nu s-a creat nicio mișcare spirituală și creativă. S-a format o scolastică imitativă și provincială, și anume „teologia școlară", theologia scholastica. Aceasta a marcat o nouă etapă în conștiința religioasă-culturală. Dar, în același timp, teologia a fost ruptă de rădăcinile sale vii. O ruptură dureroasă și periculoasă a apărut între experiență și gândire. Orizonturile cărturarilor de la Kiev erau destul de largi, legătura cu Europa era foarte vie, iar veștile despre noi mișcări și căutări în Occident ajungeau cu ușurință la Kiev. Și, totuși, exista o anumită condamnare în întreaga această mișcare. A fost o pseudomorfoză a conștiinței religioase, o pseudomorfoză a gândirii ortodoxe...

III.
CONTRADICțII ALE SECOLULUI AL XVII-LEA

1. Nu hibernare, mai degrabă stupefacție...
2. „Librăria este pe dreapta."
3. Reformele Patriarhului Nikon.
4. Tragedia despărțirii.
5. Străini.
6. Începutul învățământului obișnuit.

1. Nu hibernare, mai degrabă o stare de amețeală...

Secolul al XVII-lea începe cu Perioada Tulburărilor în statul moscovit. Perioada Tulburărilor nu se încheie cu alegerea unei noi dinastii. Întregul secol trece în tensiune și anxietate extremă, în discordie, în certuri și dispute. A fost un secol al rebeliunilor și răscoalelor populare...

Însă Timpul Tulburărilor nu a fost doar o criză politică și nici doar o catastrofă socială. A fost și un șoc spiritual sau un punct de cotitură moral. În Timpul Tulburărilor, psihicul poporului însuși renaște. Oamenii ies din Timpul Tulburărilor schimbați, alarmați și foarte entuziasmați, impresionabili într-un mod nou, foarte neîncrezători, chiar suspicioși. Era neîncredere din incertitudine. Și această incertitudine spirituală sau instabilitate a poporului era mult mai

periculoasă decât toate acele dificultăți sociale și economice în care guvernul primilor Romanovi se afla imediat în pierdere...

Încă este obișnuit să se descrie secolul al XVII-lea în contrast cu epoca lui Petru cel Mare ca fiind „epoca pre-reformă", ca un fundal întunecat al marilor transformări, un secol stagnant și neclintit. Există foarte puțin adevăr într-o astfel de caracterizare. Căci secolul al XVII-lea era deja un secol al transformărilor...

Da, mulți oameni încă trăiesc în această perioadă conform vechilor obiceiuri și obiceiuri. Și mulți chiar simt o nevoie acută de a-și înlănțui întreaga viață sau de a o transforma într-un fel de ritual solemn, sfințit, dacă nu chiar sacru. Cu toate acestea, amintirea devastării este încă proaspătă. Și vremurile vechi trebuie restaurate; iar obiceiurile trebuie respectate cu mare ingeniozitate și raționament, ca regulile unei legi abstracte. În stilul Moscovei secolului al XVII-lea există cea mai mică spontaneitate și simplitate. Totul este prea deliberat, exagerat, deliberat. Oamenii încep de obicei să se îngrijoreze de inviolabilitatea fundamentelor și tradițiilor paterne tocmai atunci când viața de zi cu zi se prăbușește. Și astfel, în patosul cotidian al secolului al XVII-lea, se simte mai degrabă această autoapărare tardivă împotriva începutului dezintegrării cotidiene, un fel de „fugă în ritual" decadentă, decât integritatea și forța imediată a vieții de zi cu zi. Avem prea multe dovezi directe ale instabilității pe scară largă a structurii cotidiene. În această perioadă, cei mai încăpățânați gardieni și zeloți ai vechilor obiceiuri vorbesc deschis despre „corecție". Chiar și ei simt și admit că nu mai este posibil să trăiești doar prin inerția tradiției sau a obiceiului. Ceea ce este nevoie este hotărâre și perseverență. Și prin „corecție", tocmai zeloții înțeleg cel mai adesea pocăința, convertirea morală și calmul (cf. Neronov sau Avvakum). Instinctul s-a estompat, simțul organic al vieții s-a pierdut. De aceea, ritualul, modelul, exemplul, un fel de legătură externă și măsură au devenit atât de necesare. În procesul de creștere, nu este nevoie de un bandaj, „mărturisirea de zi cu zi" este un simptom al neputinței și declinului, nu puterea și credința...

Secolul al XVII-lea a fost o epocă „critică", nu „organică" în istoria Rusiei. A fost un secol al echilibrului pierdut, un secol al surprizelor și inconstanței, un secol al evenimentelor fără precedent și nemaiauzite. Tocmai un secol al evenimentelor (nu al vieții de zi cu zi). Un secol dramatic, un secol al personajelor ascuțite și al chipurilor strălucitoare. Chiar și S. M. Soloviov a numit acest secol „eroic". Aparenta stagnare a

secolului al XVII-lea nu a fost letargie sau anabioză. A fost mai degrabă o uitare febrilă, cu coșmaruri și viziuni. Nu hibernare, ci mai degrabă o amețeală...

Totul este smuls, mutat din locul său. Și sufletul însuși s-a mutat. Sufletul rus devine rătăcitor și ciudat tocmai în Timpul Necazurilor.

Este complet greșit să vorbim despre izolarea Moscovei în secolul al XVII-lea. Dimpotrivă, a fost un secol al întâlnirilor și ciocnirilor, cu Occidentul și cu Orientul. Țesătura istorică a vieții rusești din această perioadă devine cumva deosebit de încâlcită și pestriță. Și în această țesătură cercetătorul descoperă prea adesea fire complet neașteptate...

Acest secol înspăimântat se încheie cu un spasm apocaliptic, un atac teribil de fanatism apocaliptic. Deodată părea: nu cumva a Treia Romă a devenit deja, la rândul ei, regatul diavolului...

În această îndoială și în această presupunere se află rezultatul și impasul regatului moscovit. Prăbușirea și sinuciderea spirituală. „Nu va exista altă retragere, căci aici a fost ultima Rusie..."

Fugind și în uitare, acesta era sfârșitul secolului al XVII-lea. A existat un sfârșit și mai teribil: „un sicriu din lemn de pin" - ardere și o casă din bușteni...

2. „Librăria din dreapta."

Tema fatală a secolului al XVII-lea la Moscova, cartea din dreapta, era în realitate mult mai dificilă și mai complexă decât pare de obicei. Cartea din dreapta era legată de începutul tipăririi cărților la Moscova. Și era vorba despre publicarea „corectă" a cărților, rangurilor și textelor care supraviețuiseră secolelor de istorie, cunoscute în numeroase exemplare din diferite timpuri și chiar traduse. Corectorii moscovi au fost imediat implicați în toate contradicțiile tradiției manuscriselor. Au făcut multe și frecvente greșeli, s-au încurcat, dar nu numai din cauza „ignoranței" lor. Foarte des au făcut greșeli, s-au încurcat și s-au încurcat în dificultăți reale, deși ei înșiși nu știau și nu înțelegeau întotdeauna: în ce anume...

Conceptul de „ediție corectă" este foarte ambiguu și ambiguu. „Exemplu antic" are, de asemenea, o valoare nedefinită. Vârsta textului și vârsta copiei nu coincid întotdeauna și adesea avem compoziția originală a textului în copii relativ târzii. Iar problema relației dintre

textele slave și cele grecești nu este atât de simplă și nu poate fi redusă la problema „originalului” și a „traducerii”. Prin urmare, nu fiecare text grecesc este mai vechi și „mai original” și nici fiecare text slav. Cel mai periculos lucru este să ai încredere în manuscrise și ediții individuale, chiar dacă acestea sunt „antice...”.

Însă, în secolul al XVII-lea, nu numai Moscova nu a reușit să restaureze istoria sau genealogia textelor. Și în afara „tulpinii” istorice [1], manuscrisele ajung prea adesea într-un dezacord inexplicabil și insolubil, astfel încât se ajunge involuntar la concluzia despre „daune...”.

Munca corectorilor din Moscova era extrem de complicată de graba forțată. Cărțile erau „corectate” pentru nevoi practice și pentru utilizare imediată. Și era necesar să se ofere imediat o „ediție standard”, un text fiabil și lipsit de ambiguitate. „Rangul” trebuia definit complet și precis. În conceptul de „serviciu”, momentul uniformității era subliniat în primul rând...

Într-o asemenea grabă, corectorii nu au avut suficient timp să lucreze la manuscrise, iar alegerea copiilor pentru comparare a fost o sarcină foarte dificilă. Manuscrisele grecești erau practic inaccesibile, din cauza necunoașterii paleografiei și a limbii. A fost necesar să se aleagă cea mai ușoară cale, adică să se bazeze pe cărți tipărite. Dar aici începe o nouă serie de dificultăți...

La începutul secolului, Moscova era foarte suspicioasă față de cărțile așa-numitei „tipări lituaniene”, precum și față de „bieloruși” sau circasieni înșiși, pe care la Consiliul din 1620 s-a decis rebotezarea ca oblivanți pe jumătate botezați. Este adevărat, aceste cărți „lituaniene” erau, aparent, cele mai utilizate. Și în 1628, s-a ordonat inventarierea lor în biserici pentru a le înlocui cu ediții moscovite, în timp ce cărțile lituaniene urmau pur și simplu să fie confiscate de la persoane private. În decembrie 1627, călăul a trebuit să ardă „Evanghelia învățăturii” de Kirill Tranquillion, „din cauza stilului eretic și a compozițiilor dezvăluite în carte”. „Cathexisul” lui L. Zizania, tipărit la Tipografie în același timp, nu a fost pus în circulație...

Și au tratat cărțile grecești ale „noilor traduceri” cu nu mai puțină precauție, adică pe cele tipărite în „orașele latine”, în Veneția, în Luteția și chiar în Roma - „și dacă li se adaugă ceva nou, nu le vom accepta, chiar dacă sunt tipărite în greacă”. La urma urmei, imigranții greci înșiși avertizau de obicei împotriva acestor „traduceri”, ca fiind

corupte - „ei spun că Papii și luteranii au o pecete grecească și tipăresc zilnic cărți teologice ale Sfinților Părinți, iar în acele cărți conțin o poțiune feroce, erezia lor murdară...”

Printr-o inevitabilitate practică, corectorii au folosit aceste cărți suspecte din Kiev sau „lituaniene” și venețiene. Epifanie Slavinetsky a lucrat în mod deschis, de exemplu, la edițiile Bibliei din Frankfurt și Londra de la sfârșitul secolului al XVI-lea. Dar nu este surprinzător că acest lucru a provocat alarmă în cercurile bisericești largi. Mai ales când a dus la abateri de la ordinea obișnuită...

Primul episod tragic din istoria corectării liturgice a secolului al XVII-lea iese în evidență. Este cazul Arhimandritului Trinității, Dionysius Zobninovsky, și al camarazilor săi, condamnați pentru deteriorarea cărților în 1618. Nu totul este clar în acest caz. Cu greu putem înțelege de ce corectorii au fost judecați și condamnați cu atâta pasiune și entuziasm. Ei corectau Cartea Nevoilor. A fost adoptată metoda comparării copiilor, inclusiv a celor grecești (cu toate acestea, corectorii înșiși nu cunoșteau greaca și apelau la textul grecesc prin intermediul altcuiva doar în câteva cazuri izolate). „Corectarea” se reducea, în majoritatea cazurilor, la restaurarea sensului. Motivul acuzației a fost o singură corecție: în rugăciunea de binecuvântare a apei de Bobotează, conform unui text necorectat, se citea - „sfințește această apă cu Duhul Tău Sfânt și cu focul”; corectorii tăiau acest ultim cuvânt - erau acuzați că nu recunosc Duhul Sfânt, „cum este focul” și că vor să îndepărteze focul din lume...

Ignoranța și scorurile personale nu pot explica totul în această chestiune. Și, la urma urmei, nu doar semi-educații Loggin și Filaret, scriitorii statutelor, s-au opus revizuitorilor, ci și întregul cler moscovit și însuși mitropolitul Krutitsy Locum Tenens. Învățatul bătrân Antonie de Podolsk a scris un discurs amplu împotriva lui Dionisie, „Despre focurile iluminatoare”, în care se pot deslușI ecouri îndepărtate ale teologiei palamite. În orice caz, alarma a fost trasă nu numai din cauza abaterii externe de la textul anterior și obișnuit...

Doar mijlocirea decisivă a Patriarhului Teofan, deja sub Filaret, l-a salvat pe Dionisie de condamnarea finală și închisoare... La început, activitatea la Tipografia din Moscova s-a desfășurat fără un plan anume. Au editat și tipărit cărți necesare, pentru care exista cerere. Abia mai târziu, comerțul cu carte a căpătat sensul reformei bisericești, deja odată cu urcarea pe tron a lui Alexei Mihailovici. Un

cerc influent de zeloți sau „iubitori de Dumnezeu” s-a unit în jurul tânărului țar, printre care Ștefan Vonifatevici, protopopul Blagoveșcenski și duhovnicul țarului, precum și boierul F. M. Rtișcev, au fost cei mai proeminenți. În acest cerc, a fost gândit un plan coerent pentru corecții bisericești reale și chiar transformări. În acest plan, au existat două puncte principale de accent: decența în slujba bisericească și învățătură. Pentru ambele, erau necesare cărți corecte. Astfel, comerțul cu carte a fost inclus organic în sistemul renașterii bisericești. „Zeloții” capitalei au descoperit că calea către această renaștere sau reînnoire era calea către greci. În căutarea unui standard pentru aducerea la unitate a realității bisericești rusești dezordonate, s-au oprit la exemplul grecesc, fără a face distincție între trecutul „grec” și prezent. În secolul al XVII-lea, comunicarea rusească cu Orientul ortodox a devenit din nou vie și constantă; Moscova era la acea vreme plină de imigranți „greci”, uneori cu ranguri foarte înalte. „Grecii” căutau cel mai adesea dace și pomeni la Moscova. Erau întrebați în răspuns despre rangurile și regulile bisericești. Și mulți dintre ei erau foarte vorbăreți în poveștile lor. Din aceste povești a devenit clar că riturile grecești și rusești nu coincideau deloc. Cum s-a întâmplat acest lucru a rămas neclar. O dispută tragică și pasională a izbucnit curând în jurul acestei probleme. „Zeloții” erau convinși că ar trebui să urmeze exemplul grecesc. Aveau o atracție sau o pasiune autentică pentru greci. Țarul însuși iubea „grecul”, iar această dragoste se combina cu gustul său natural pentru decență, pentru moderație, internă și externă (cf. motivele neogrecești din pictura icoanelor din Moscova din secolul al XVII-lea, de exemplu, și la Simon Ușakov). Și din punct de vedere religios-politic, „grecul”, ca ortodox, a căzut astfel sub controlul unicului țar ortodox, care, într-un anumit sens, a devenit responsabil pentru ortodoxia greacă. Apelul către greci nu a fost nici accidental, nici brusc...

În primul rând, interesul pentru „greacă” a fost satisfăcut cu ajutorul Kievului. „Profesorii”, bătrâni ai mănăstirilor, pricepuți în greacă, au fost invitați din Kiev „să consulte Biblia greacă în limba slavă”. Apoi au sosit Epifanie Slavinetsky, Arseny Satanovsky (în 1649), Damaskin Ptitsky (în 1650). În același timp, cărțile din Kiev au fost republicate la Moscova: gramatica lui Smotritsky și chiar „scurtul” catehism al lui Petru Mogila (1649). În Kormchaya din 1649-1650, așa-numitul capitol 51 a fost preluat din Trebnikul lui Mogila (de origine occidentală). În aceiași ani, a fost compilată așa-numita „Kniga Kirillova” și a fost republicată Cartea de credință de la Kiev. Era ca și cum Moscova ar fi vrut să repete sau să aplice experiența de la Kiev a „reformei” ritualice

și de carte efectuată sub Mogila. La un moment dat, Movilă însuși a propus să înființeze la Moscova un fel de curte savantă pentru călugării din Kiev de la Mănăstirea Bratski, unde aceștia să poată preda alfabetizarea greacă și slavă (1640). În orice caz, cercul de curte al „zeloților" avea legături directe cu Kievul lui Movilă (cf. cântăreții din Kiev, sau „polonezi", din Mănăstirea Sfântul Andrei, populați în general de călugări din sudul Rusiei, apoi cu Nikon)...

Și trebuie să comparăm: toate acestea s-au întâmplat în anii Codului, chiar în punctul culminant al tensiunii transformative la nivel național...

În același timp, se dezvoltă relații directe cu Orientul. Dar aici apar imediat dificultăți. Arseni Suhanov, trimis în Orient și în Țara Sfântă pentru a observa și descrie modul de viață și ritualurile locale, deja la Iași intră într-o dispută aprinsă cu grecii și ajunge la concluzia că „diferențele" grecești în ritualuri semnifică retragerea lor în credință. Pe Athos, dimpotrivă, în această perioadă se ard cărți rusești...

Un alt Arsenie Grecul, lăsat la Moscova de Patriarhul Paisie în rolul de „învățător", s-a dovedit a fi studiat la Colegiul Roman, a fost la un moment dat uniat și chiar a devenit sau s-a prefăcut a fi „basurman", de dragul turcilor - a trebuit să fie mutat la Solovki. Dar mai târziu, de mai multe ori, a fost descoperită aceeași legătură tulburătoare dintre „greacă" și „latină...".

Inițiativa reformelor bisericești a venit de la Țar, cu rezistența reținută și încăpățânată a Patriarhului. Și astfel, Patriarhilor Răsăriteni li s-a cerut să fie cea mai înaltă autoritate. Astfel, în 1651, așa-numita „unanimitate" a fost introdusă în slujbele bisericești tocmai prin rechemarea și mărturia Patriarhului Constantinopolului, abolind nu numai vechiul obicei, ci și recenta decizie, adoptată de Sinod la Moscova abia în 1649, când această propunere a fost făcută pentru prima dată. Introducerea „unanimității" nu a fost doar o măsură disciplinară. Nu a fost doar o chestiune de decență. A fost, de asemenea, o reformă a cântării sau a muzicii, o trecere de la așa-numitul cânt „cu voci separate" la „verbal", care a necesitat și a presupus o revizuire foarte dificilă a întregului material muzical și o nouă corelare între text și muzică...

Nu Nikon, patriarhul din 1652, a fost inițiatorul sau inventatorul acestui ritual și al alinierii cotidiene cu grecii. „Reforma" a fost decisă și gândită în palat. Și Nikon a fost atras în lucrarea care începuse deja,

a fost introdus și inițiat în planurile care fuseseră deja elaborate. Cu toate acestea, el a fost cel care a pus toată pasiunea naturii sale furtunoase și nesăbuite în implementarea acestor planuri transformatoare, astfel încât cu numele său a fost asociată pentru totdeauna această încercare de grecizare a Bisericii Ruse în toată viața și modul ei de viață de zi cu zi. În această reformă „nikoniană", s-au intersectat două motive: „corecția" bisericească și alinierea cu grecii. Iar „reforma" s-a dovedit a fi în așa fel încât a doua s-a dovedit a fi principala. Se părea că tocmai un rit strict și uniform ar fi putut, cel mai probabil, să oprească „zdruncinarea" lumii care începuse. Decretul autoritar și carta precisă păreau a fi cele mai bune și mai fiabile mijloace de combatere a discordiei și a discordiei... În spatele referințelor livrești și ritualice se deschide o perspectivă cultural-istorică foarte profundă și complexă...

3. Reformele Patriarhului Nikon.

Patriarhul Nikon (1605-1681) a fost prea mult discutat și scris de contemporanii săi. Dar rareori cineva a scris despre el în mod altruist și imparțial, fără motive ascunse și fără un scop preconceput. Mereu se certau pe seama lui, îl discutau, îl justificau sau îl condamnau. Numele său este încă un subiect de dezbatere și luptă. Și aproape nu un nume, ci un semn sau simbol convențional. Nikon aparținea acelor oameni ciudați care par să nu aibă chip, ci doar un temperament. Și în loc de chip, o idee sau un program. Întregul secret personal al lui Nikon se află în temperamentul său. Și de aici și îngustimea constantă a orizontului său. Îi lipsea nu doar perspicacitatea istorică, ci adesea chiar și sensibilitatea și circumspecția cotidiene simple. Dar avea voință istorică, ingeniozitate puternică, un fel de „îngăduință". De aceea a putut deveni o figură istorică majoră, deși nu era un om mare. Nikon era puternic, dar nu era deloc însetat de putere. Era prea abrupt și încăpățânat pentru a fi curios. Era atras de oportunitatea de a acționa, nu de putere. El a fost un făcător, dar nu un creator...

Desigur, „reforma ritualică" nu a fost tema vieții lui Nikon. Această temă i-a fost sugerată, i-a fost propusă. Și oricât de persistent a dus la bun sfârșit această reformă, nu a fost niciodată captivat sau absorbit intern de ea. Pentru început, nu știa greaca și nu a învățat-o niciodată și este puțin probabil să o fi învățat vreodată. A fost dus de „greaca" din exterior. Nikon avea o tendință aproape morbidă de a reface și reîmpacheta totul în greacă, așa cum Petru a avut mai târziu o pasiune pentru a îmbrăca pe toată lumea și totul în germană sau olandeză.

Sunt, de asemenea, legați de această ciudată ușurință de a rupe cu trecutul, această absență neașteptată a ființei, a intenționalității și a artificialității în acțiune. Și Nikon asculta conducătorii și călugării greci cu aceeași grabă încrezătoare cu care Petru îi asculta pe consilierii săi „europeni". Cu toate acestea, „grecofilismul" lui Nikon nu a însemnat deloc o extindere a orizontului universal. Au existat multe impresii noi aici, dar nicio idee nouă. Și imitarea grecilor contemporani nu s-a întors în niciun fel la tradiția pierdută. Grecofilismul lui Nikon nu a fost o întoarcere la fundamentele paterne și nici măcar o renaștere a bizantinismului. El a fost atras de ritul „grec" prin marea sa solemnitate, festivitate, fast, bogăție și splendoare vizibilă. Din acest punct de vedere „festiv", el a condus reforma rituală...

Chiar la începutul acțiunilor sale de reformă, Nikon a adresat o listă lungă de nelămuriri rituale Patriarhului Paisie din Constantinopol, iar ca răspuns a primit o scrisoare amplă compusă de Meletie Sirig (1655). Aici, opinia este exprimată destul de direct și clar că uniformitatea și unitatea sunt necesare doar în ceea ce privește principalul și necesarul, ceea ce ține de credință; dar în „rânduielile slujbei" și în rânduielile liturgice externe, diversitatea și diferența sunt pe deplin tolerabile și inevitabile din punct de vedere istoric. La urma urmei, rânduiala și statutul au fost formate și dezvoltate treptat și nu au fost create toate deodată. Și în mare parte, în biserică, „rânduiala" depinde în întregime de „voința starețului". „Nu ar trebui să credem că credința noastră ortodoxă este distorsionată dacă cineva are un rit de slujbă care nu diferă în niciun fel în lucrurile care nu sunt esențiale și nu în membrii credinței, dacă numai în lucrurile principale și importante se menține acordul cu Biserica Catolică..."

Nu toți „grecii" credeau asta. Și nu acest sfat grecesc a fost urmat la Moscova...

Avertismentul Patriarhului Constantinopolului cade cu toată greutatea, în primul rând, asupra unui alt Patriarh Răsăritean, Macarie al Antiohiei, care cu oarecare entuziasm și nu fără mulțumire de sine i-a arătat lui Nikon toate „diferențele" și l-a inspirat la o „corecție" grabnică. Se pare că Macarie a fost cel care a descoperit că semnul crucii cu două degete este o erezie armeană. Și tocmai prin vizitarea episcopilor, acest semn „nestorian" al crucii a fost anatematizat la Moscova, de Ziua Ortodoxiei, în 1656...

Nikon a „corectat” riturile bisericești conform Euhologionului grecesc tipărit contemporan, de dragul unei concordanțe practice cu grecii. Aceasta nu a fost o întoarcere la „antichitate” sau „vremuri de demult”, deși se presupunea că „greaca” era, prin urmare, mai veche și mai veche. Și aceeași ordine a fost urmată sub Nikon în revizuirea cărții. O carte greacă nou tipărită era de obicei luată ca bază pentru un nou text slav. Este adevărat, variante și paralele erau apoi aduse conform manuscriselor. Dar numai textul tipărit asigura o uniformitate reală. Și chiar și atunci exista o diferență vizibilă între diferite ediții ale aceleiași cărți, tocmai pentru că în timpul lucrării s-a folosit material manuscris nou. „Pentru șase ediții ale cărților sale de slujbă Nikon au fost trimise cu forța statului rus; și toate acele cărți de slujbă nu erau de acord între ele și niciuna nu era de acord cu cealaltă...”

Adversarii legii lui Nikonov au insistat pe bună dreptate că au comparat noile cărți „cu cărți grecești nou tipărite de la germani”, cu cărțile șchiopilor și abandonaților, „și nu acceptăm această nouă introducere”. Și era adevărat, de asemenea, că alte ranguri au fost „transformate” sau preluate „din cărțile de slujbă poloneze”, adică „cărțile de slujbă poloneze ale lui Peter Pan Mogila și din alte traduceri latine”. Manuscrisele aduse din Orient de Suhanov nu au fost și nu au putut fi folosite în această chestiune într-o măsură suficientă și cu atenția cuvenită...

Totuși, punctul principal al „reformei” lui Nikon a fost respingerea categorică și radicală a întregului rit și ritual rusesc vechi. Nu numai că a fost înlocuit cu unul nou, dar a fost și declarat fals, eretic, aproape impiu. Aceasta este ceea ce a derutat și a rănit conștiința oamenilor. Blasfemia lui Nikon la adresa „ritului vechi” a izbucnit în focul pasiunii și fervorii și, mai mult, din vocea altcuiva. După Nikon, autoritățile ruse au vorbit despre „ritul vechi” cu reținere și prudență, chiar și la conciliul din 1666. Pentru Nikon însuși, reforma sa a fost tocmai rituală sau ceremonială și a insistat asupra ei mai ales de dragul decenței sau în numele ascultării. Noul motiv a fost introdus de „greci”. Decizia și „jurămintele” marelui conciliu din 1667 au fost inspirate și inventate de greci. Dintre cei 30 de episcopi de la acest conciliu, 14 erau străini... „Esticii” se mențin și acționează la conciliu ca judecători chemați și recunoscuți ai întregii vieți rusești, ca „judecători ecumenici”. Ei sunt cei care introduc în circulație și afirmă această opinie despre „rit vechi” rusesc, ca fiind „sofisticare fără sens” și chiar erezie. „Kivienii” (cum ar fi Simeon Polotsky) li se alătură „grecilor” în această denigrare disprețuitoare...

Deosebit de important și tipic este eseul despre diferențele rituale, întocmit pentru conciliu de grecul Dionisie, un arhimandrit de la Muntele Athos, care a trăit mulți ani la Moscova și a lucrat și la Tipografie, la revizuirea cărților. Dionisie afirmă direct că cărțile rusești au devenit corupte și depravate din vremea când mitropoliții ruși nu mai erau numiți din Constantinopol. „Și din acest motiv, această iluzie despre îndoirea degetelor și silogismul în simbol și aleluia și așa mai departe, a început să existe aici. Acest pământ a rămas nearat, iar spini și alte vegetații sălbatice au crescut și au fost întunecate de întunericul întunecat..."

Și Dionisie insistă că toate aceste adjective și diferențe rusești au tocmai un sens eretic: „această dezacord și amăgire a apărut din cauza unor eretici care s-au separat de greci și nu i-au întrebat despre nimic, din cauza înțelepciunii lor prostești de atunci..."

Grecul a fost judecat de „marele conciliu" de către Dionisie, adesea prin propriile sale cuvinte. Și la conciliu, întregul rit rus vechi a fost suspectat și condamnat, sub o teribilă interdicție. Ca model și măsură, a fost indicat ritul modern al bisericilor răsăritene...

Jurămintele Stoglavului au fost înlăturate și rezolvate: „și acel sinod nu este un sinod, iar jurământul nu este un jurământ și nu-l considerăm ca pe ceva, ca și cum nu s-ar fi întâmplat niciodată, pentru că acel mitropolit Macarie și cei cu el au fost nebuni în ignoranța lor..."

Astfel, vechimea bisericii ruse este denigrată și condamnată ca ignoranță și nebunie, ca vanitate și erezie. Și sub pretextul plenitudinii universale, vechea rusă este înlocuită cu noua greacă. Aceasta nu a fost opinia bisericii grecești, ci opinia episcopilor „greci" rătăcitori...

Acesta a fost sfârșitul reformei Nikon...

Dar la același conciliu, Nikon însuși a fost detronat și alungat. De aceea a fost întrunit conciliul...

Și Nikon a fost acuzat aici, printre altele, că a distrus și ruinat obiceiurile antice și a introdus „noi volume și rituri" (vezi Paisius Ligarides). Nikon, ca răspuns, le-a reproșat acuzatorilor săi greci că au introdus noi legi „din cărți respinse și necunoscute" (se gândea tocmai la noi ediții de cărți grecești). Din nou, chestiunea cărților...

În procesul lui Nikon, prea multe lucruri s-au amestecat: pasiuni personale, răutate și răzbunare, înșelăciune și viclenie, gânduri confuze, conștiință întunecată. A fost un proces al „Preoției", iar aceasta este tema vieții lui Nikon...

„În spatele marii umbre a lui Nikon se ascundea fantoma papismului" (cuvintele lui Iuri Samarin). Este puțin probabil să fie așa. Dimpotrivă. În cazul lui Nikon vedem mai degrabă avansul „Imperiului". Și Nikon a avut dreptate când, în „Ruina" sa defensivă, l-a acuzat pe țarul Alexei și guvernul său de un atentat la libertatea și independența bisericii. Acest lucru se simțea deja în „Cod", pe care Nikon îl considera o lege falsă, demonică și anticreștină. Nikon a trebuit să lupte împotriva „erastianismului" foarte acut al cercurilor guvernamentale de conducere. Aceasta explică duritatea și „dragostea sa de putere..."

Și din nou, Nikon și-a găsit ideea despre preoție în învățătura patristică, în special la Hrisostom. Se pare că a vrut să-l repete pe Hrisostom în viață. Poate că nu a exprimat întotdeauna această idee cu succes și atenție și uneori a folosit definiții „occidentale". Dar nu a depășit viziunea patristică atunci când a afirmat că „preoția" este superioară „împărăției...".

În această chestiune, nu doar grecii, „imigranții asiatici și prelazatai athoniți", erau împotriva lui - ei apărau Împărăția împotriva preoției. În această chestiune, zeloții antichității ruse, „vechii credincioși", erau și ei împotriva lui Nikon. Și pentru ei, „Împărăția" se realiza în Împărăție, nu în Biserică...

Aceasta a fost tema despărțirii...

Tema schismei nu este „rit vechi", ci Împărăția...

4. Tragedia despărțirii.

Kostomarov a remarcat la un moment dat, pe bună dreptate: „Schisma a urmărit vechile obiceiuri, a încercat să adere la vechile obiceiuri cât mai mult posibil; dar schisma a fost o manifestare a unei vieți noi, nu antice..."

Acesta este paradoxul fatal al schismei...

Schisma nu este o Rusie veche, ci un vis al antichității. Schisma este o tristețe funerară legată de un vis neîmplinit și deja irealizabil. Iar „Vechiul Credincios” este un tip spiritual foarte nou...

Schisma este despre divizare și angoasă. Schisma se naște din dezamăgire. Și trăiește și este vie tocmai prin acest sentiment de pierdere și privațiune, nu prin sentimentul de posesie și proprietate. Schisma nu are, a pierdut, dar așteaptă și însetează. Schisma are mai multă melancolie și langurositate decât viața așezată și viața de zi cu zi. Schisma este în fugă și în zbor. Schisma are prea multă visare, suspiciune și anxietate. Există ceva romantic în schismă - de aceea schisma i-a atras atât de mult pe neoromanticii și decadenții ruși...

Despărțirea este toată în amintiri și premoniții, în trecut sau în viitor, fără prezent. Totul în languros, în vise și în reverii. Și în loc de „floare albastră”, Kitejul pe jumătate de basm...

Puterea unei schisme nu stă în pământ, ci în voință. O schismă nu este stagnare, ci frenezie. O schismă este primul atac al lipsei de temelie a Rusiei, o ruptură de conciliaritate, un exod din istorie...

Și nicidecum un „rit”, ci „Antihrist” este tema și misterul Raskolului rusesc. Raskolul poate fi numit o utopie social-apocaliptică...

Întregul sens și patos al primei rezistențe schismatice nu constă în atașamentul „orb” față de ritualul individual sau de „fleacuri” cotidiene. Ci tocmai în această presupunere apocaliptică fundamentală. „Vremea este aproape...”

Întreaga primă generație de „schismatici” trăiește în acest element al viziunilor, semnelor, premoniților, miracolelor, profețiilor, înșelăciunilor...

Erau mai degrabă extaziați sau obsedați, nu pedanți...

„Vedem că iarna e pe cale să vină: inimile ne sunt reci și picioarele ne tremură...”

E suficient să-l recitești pe Avvakum, care se îneacă de entuziasm. „Ce Hristos e acolo? Nici pe departe. Dar demonii sunt hoarde...”

Și nu doar Avvakum credea că Biserica „Nikoniană” era un bârlog de hoți. Această stare de spirit a devenit universală în schismă: „tămâia este deșartă și ofranda este abominabilă...”

O schismă este o izbucnire de respingere și opoziție socio-politică, este o mișcare socială – dar tocmai din cauza stimei de sine religioase. Tocmai percepția apocaliptică a ceea ce se întâmpla explică toată duritatea sau graba alienării schismatice. „Fanatism panical”, definește Kliucevski. Dar panica era tocmai despre „retragerea finală...”

Se pune întrebarea cum a fost creată și formată o astfel de impresie? Ce a inspirat și a justificat acest diagnostic escatologic fără speranță: „întrucât biserica actuală nu este o biserică, tainele divine nu sunt taine, botezul nu este botez, scripturile sunt înșelătoare, învățătura este nedreaptă și totul este murdar și impiu...”

Rozanov a spus odată: „Tipiconul Mântuirii este secretul schismei, nervul vieții sale, setea ei chinuitoare...”

Nu ar trebui să spunem mai degrabă: mântuirea, ca un tipic...

Și nu doar în sensul că cartea „Typikon” este necesară și necesară pentru mântuire. Ci exact așa: mântuirea este typikon, adică ritmul și ordinea sacră, rangul sau ritul, ritualul vieții, decența vizibilă și bunăstarea vieții de zi cu zi...

Această idee religioasă este premisa principală și sursa dezamăgirii schismatice...

Visul schismei era despre acest Oraș, despre orașul pământesc - o utopie teocratică, un chiliasm teocratic. Și voiam să cred că visul se împlinise deja, iar „Împărăția” se realizase sub forma statului Moscova. Să existe patru patriarhi în Orient. Dar numai la Moscova există un singur țar ortodox (cf. Arseni Suhanov, în „lista sa de articole”, despre disputa sa cu grecii)...

Și această așteptare a fost acum brusc înșelată și spulberată...

„Retragerea” lui Nikon nu i-a alarmat pe „vechii credincioși” la fel de mult ca cea a țarului. Căci tocmai această retragere a țarului, în înțelegerea lor, a dat întregului conflict disperarea sa apocaliptică finală. „În acest moment, iată, nu mai există niciun țar; a mai rămas pe pământ un singur țar ortodox și chiar și pe acesta, care nu s-a băgat în

seamă, ereticii occidentali, ca niște nori negri, au stins soarele creștin. Și iată, iubiților, nu-și arată clar fața amăgirea Anticristului" (diaconul Teodor, nu mai târziu de 1669)...

A Treia Romă se sfârșește. Nu va exista o a Patra. Asta înseamnă: istoria se sfârșește. Mai precis, istoria sacră se sfârșește. Istoria încetează de acum înainte să mai fie sacră, devine lipsită de har. Lumea se dovedește a fi și rămâne goală, abandonată, uitată de Dumnezeu. Și noi trebuie să plecăm, - din istorie, în deșert. Nedreptatea învinge în istorie. Adevărul se îndreaptă spre cerurile strălucitoare. Sfânta Împărăție se transformă în împărăția Anticristului...

Încă de la început a existat o dezbatere deschisă despre Anticristul din schismă. Unii l-au ghicit imediat pe Anticristul care deja sosise în Nikon sau pe țar. Alții au fost mai precauți. „Ei deja își fac treaba acum, doar că ultimul diavol nu a venit încă" (Avvakum)...

Și până la sfârșitul secolului, învățătura despre Anticristul „mental" sau spiritual este afirmată. Anticristul a venit deja și domnește, dar invizibil. Nu va exista o venire vizibilă în viitor. Anticristul este un simbol și nu o persoană „senzuală". Scriptura trebuie interpretată misterios. „Dacă se cheamă taine ascunse, atunci este potrivit să le înțelegem în secret, mental și nu senzual..."

Aici există un nou accent. Anticristul este revelat în Biserica însăși. „Și prin fapta sa abominabilă a fost pus în potir și acum este numit Dumnezeu și Mielul" (mesaj fără titlu către Tiumen, circa 1670). Dar diagnosticul nu se schimbă: „timpul apostaziei finale..."

Și prima concluzie de aici: întreruperea preoției în Biserica Nikoniană, încetarea sacramentelor, epuizarea harului. Dar întreruperea preoției printre nikonieni a însemnat încetarea preoției în general și în schismă însăși. Și nu exista nicăieri unde să se „restaureze" harul epuizat. „Preoția fugară" nu a fost o soluție la problemă, iar acceptarea „preoților fugari" ai noii hirotonii presupunea recunoașterea preoției reale și nedecăzute și printre nikonieni. Dezacordul și disputa despre preoție în schismă încep foarte devreme. Relativ curând „fără preot" și „fără preot" se deosebesc și se separă. Dar pilonul principal al schismei este doar în cei fără preot. Compromisurile și concesiile nu sunt atât de indicative. Doar concluzia celor fără preot a fost consecventă până la sfârșit...

Odată cu venirea Anticristului, preoția încetează cu totul, harul părăsește lumea, iar Biserica de pe pământ intră într-un nou mod de a fi, o stare „fără preoți", fără mistere și preoție. Aceasta nu a fost o negare a preoției. A fost un diagnostic escatologic, o recunoaștere a unui fapt mistic sau a unei catastrofe: preoția a secat...

Această concluzie nu a fost acceptată de toți. Iar gradul lipsei de har care a rezultat a fost calculat diferit. Laicii pot boteza (și „rebotea" sau „corecta") dacă este necesar. Totuși, este botezul fără mir semnificativ și complet?

Euharistia este în orice caz imposibilă: „conform numerelor teologice, la împlinirea a 666 de ani, se va lua jertfa și ofranda..."

Dar nici măcar spovedania nu este posibilă; este mai bine să ne limităm la iertarea reciprocă, căci nu există nimeni care să dea voie...

Dezbateri deosebit de aprinse izbucnesc în jurul căsătoriei. Este căsătoria încă posibilă ca „secret"?...

Și este oare posibilă o căsătorie pură și un pat neîntinat fără binecuvântare preoțească?...

Și este oare potrivit să te căsătorești în aceste zile cumplite ale Anticristului, când ar trebui mai degrabă să te alături fecioarelor înțelepte?!

Decizia „luptei matrimoniale" a avut propria sa îndrăzneală și consecvență. A apărut o întrebare generală: cum să se conducă slujba fără preoți. Și este permis, din necesitate, să se săvârșească sau să se desăvârșească unele mistere pentru simpli și călugări, nehirotoniți...

Cum să acționăm. Să păstrăm ritul și ritualul antic intacte și neschimbate și să conducem slujba pentru laicii nehirotoniți, conform puterii unei preoții „spirituale". Sau mai degrabă să ne supunem și să ne împăcăm cu faptul că harul a fost primit...

Cea mai extremă concluzie a fost trasă în așa-numita „netovșcina". Acesta a fost maximalismul negării apocaliptice. Harul a fost luat și răpit cu totul. Prin urmare, nu numai că tainele nu sunt săvârșite, dar slujirea lui Dumnezeu nu mai este deloc posibilă, conform cărților. Și rugăciunea în cuvinte este greu de potrivit, cu excepția suspinului. Căci totul este pângărit, chiar și apa vie. Oamenii nu mai sunt mântuiți

prin har și nici măcar prin credință, ci mai degrabă prin speranță și plâns. Lacrimile sunt imputate în loc de comuniune...

Iată o nouă antinomie [2] a Schismei. Când harul este primit, totul depinde de om, de ispravă sau abstinență. Frica escatologică, suspiciune apocaliptică, se transformă brusc într-un fel de umanism, încredere în sine, pelagianism practic. Și ritualul în sine capătă o importanță deosebită în acest timp excepțional de abandon. La urma urmei, doar viața de zi cu zi și ritualul rămân acum atunci când harul pleacă și misterele sărăcesc. Totul devine dependent de fapte, căci doar faptele sunt posibile. De aici această activitate neașteptată a Schismei în treburile lumești, această fervoare în viața de zi cu zi - un fel de experiență în a te salva cu fragmentele vieții antice. Schisma se smerește în fața epuizării harului, dar cu o frenezie și o încăpățânare și mai mare se agață de ritual. Harul a pălit și s-a sărăcit și în Schismă, dar Schisma se străduiește cu zelul ei omenesc să compenseze cumva această plecare a harului. Și prin aceasta se trădează pe sine. Schisma prețuiește și este prețuită prin rit mai mult decât prin sacrament. Prin urmare, tolerează lipsa harului mai ușor decât un rit nou. Căci „ordinea" și „regula" reprezintă pentru ea o anumită valoare primară independentă...

Și chiar și fugind de Anticrist, Schisma se străduiește să se organizeze într-o societate ideală, deși unii erau nedumeriți dacă acest lucru era posibil în timpul ultimei apostazii...

Schisma pătrunde în deșert, vine din istorie, se instalează dincolo de granițele istoriei. „Numai în deșerturi și în schituri trăiește Dumnezeu, acolo Și-a întors fața..."

O schismă este întotdeauna construită ca o mănăstire, în „cenobie" sau în schituri, și se străduiește să fie un fel de ultimă mănăstire sau refugiu în mijlocul unei lumi corupte și pieritoare...

În acest sens, experiența lui Vîgov [3] este deosebit de caracteristică, această Tebaidă schismatică, „utopia pioasă a schismei..."

Comunitatea Vîgov a fost construită de a doua generație de schismatici, tocmai la începutul celei mai stricte comunități (astfel încât nici măcar o jumătate de monedă de cupru nu le-ar fi aparținut) și în spiritul concentrării escatologice: „fără să le pese de nimic pământesc, pentru că Domnul este aproape, la ușă..."

Și aceasta a fost, se pare, cea mai mare ascensiune din istoria Schismei. „Căci în acest deșert Vîgov au predicat oratorii, au strălucit înțelepții Platoni, a apărut gloriosul Demostene, a fost găsit cel mai dulce Socrate, a fost căutat viteazului Ahile" (Ivan Filippov)...

Schitul Vygovskaya nu a fost doar un important centru comercial și industrial; Petru însuși a apreciat foarte mult munca familiei Vygovsky în mineritul de la uzinele Povenetsky și Olonetsky...

„Adunarea întregului deșert" din Vyg a fost într-adevăr un mare centru cultural, în special în timpul vieții lui Andrei Denisov, cel mai subtil și cult dintre toți scriitorii sau teologii Schismei timpurii, „viclean și dulce în cuvânt". Denisov este complet în Apocalipsă (cf. discursul său „lamentabil" „Despre Mireasa lui Hristos", adică despre Biserica care se află în rătăcire și întristare). Dar nu își pierde claritatea gândirii din această cauză; se poate simți în el un mare temperament intelectual. Denisov nu a fost doar un pedant. Trebuie recunoscut ca teolog. „Răspunsuri Pomor" este o carte teologică și o carte inteligentă. Vyg avea o bibliotecă bogată și bine selecționată. Aici studiau Scriptura, Părinții, „științele verbale". Însuși Andrei Denisov „a prescurtat filosofia și teologia lui Romanov" (o carte foarte populară, judecând după numărul de exemplare care s-au păstrat). Este deosebit de interesant faptul că frații Denisov, Andrei și Semion, au început revizuirea lucrării Chetyi-Minei pentru a contrasta noua lor colecție cu opera hagiografică a lui Dmitri Rostovsky, care a preluat prea mult din cărțile occidentale. De asemenea, au lucrat la cărți liturgice la Vyg. Aici existau ateliere de icoane și alte ateliere...

Cel mai puțin se poate vorbi despre „ignoranța crâncenă" a schismaticilor lui Vîgoretski. Aveau un colț cultural în deșert. Și, totuși, era doar un refugiu, unde se ascundeau pentru o vreme, de mânia care venea, în așteptarea nerăbdătoare a ultimului mandat. Și toate manierele practice și tot acest „patos religios-democratic" de aici provin din abandon. În abandonul lipsit de grație, cel fără preot știe că depinde de sine însuși și, prin urmare, trebuie să devină încrezător în sine...

A fost o ieșire liniștită din istorie. Și a mai existat o altă ieșire, rebelă, „o cale nou inventată a morților sinucigașe..."

În predicarea autodistrugerii se intersectează diverse motive: angoasa ascetică (cf. „zaposhchevantsy" [4]), „frica de amăgirea Anticristului",

ideea botezului cu foc („toată lumea cere un al doilea botez cu foc, neîntinat", în preotul din Tiumen, Dometian, 1679)...

Această predică inovatoare i-a îngrozit și i-a dezgustat pe mulți chiar și în timpul schismei. În acest sens, „Scrierea reflexivă" a călugărului Eufrosin (1691) este deosebit de importantă. Dar Avvakum a aprobat primii autoimolatori: „Binecuvântată este această voință în Domnul", iar autoritatea sa a fost întotdeauna menționată...

„În Kapitonov-ii menționate anterior, prima imagine a morților prin sinucidere a fost concepută de discipoli. Înainte de arderea din Veazniki și din Ponizovie, a început ciuma, acest rău a fost conceput de țărani" (Eufrosin)...

Kapiton era un fanatic grosolan, un postitor frenetic și un purtător de fier, iar în 1639 s-a început căutarea „trucurilor" și a „freneziei" sale. Ucenicii și „tovarășii de post" ai săi continuau să se înfurie, „pustnicii fără de Dumnezeu..."

Și în condițiile acestei încordări și frenezii ascetice, a început predicarea postului până la moarte. Cu toate acestea, au fost imediat aduse și alte argumente. Vasili Volosati este numit „legislatorul morților prin sinucidere". „El nu a învățat spovedania și pocăința, a aruncat totul în foc: curățiți-vă de orice păcat prin foc și post, căci prin acest botez sunteți botezați..."

Nu era singurul care învăța acest lucru. Un anume preot Alexandrische insista și el: „în vremea de acum, Hristos nu este milostiv, nu-i primește pe cei ce vin la pocăință..."

Printre primii „capitoni" s-a numărat și un străin, Vavila. După cum se scrie despre el în „Vinograd Rossiyskogo", „era de origine străină, de credință luterană, studiind toate științele artistice, a studiat mulți ani în celebra academie pariziană și vorbea multe limbi bine și perfect". A ajuns în Rusia în anii 1830, convertit aici la ortodoxie, „răbdarea s-a dovedit a fi o frumoasă și neclintită..."

Nu este important că niște „pustnici abominabili față de Dumnezeu", în chinul lor, au ajuns la punctul de autodistrugere. Dar ideea lor fanatică a fost cumva prinsă din mers în cele mai diverse straturi ale schismei Vechilor Credincioși. Iar „ulcerul mortal" a devenit imediat un fel de epidemie mistică teribilă. Era un simptom al ororii și lipsei de speranță apocaliptice: „numai moartea ne poate salva, moartea..."

Vygovskaya Pustyn a fost fondată de studenții marinarilor și pompierilor pomori...

Întreaga schismă constă în sentimentul de alienare și închidere în sine. Schisma caută această excludere din istorie și viață. Rupe legături, vrea să se desprindă. Cel puțin, acest „Vechi Credincios" a fost conservarea și învierea tradițiilor. Nu a fost o întoarcere la antichitate și completitudine. A fost o prăbușire și o ispită apocaliptică, o boală spirituală severă, o obsesie...

Perspectiva schismatică era îngustă...

Acesta a fost donatismul rus. [5] Și aici este potrivit să ne amintim cuvintele Sfântului Augustin. Câmpul este lumea, nu Africa. Iar secerișul este sfârșitul veacului, nu timpul lui Donatus... Ager est enim mundus, non Africa, — messis finis saeculi, non tempus Donati (Adv. litt. Petiliani, III, 2, § 3)...

5. Străini.

După Perioada Tulburărilor, participarea străinilor la viața rusească a devenit din ce în ce mai semnificativă. „În anii Perioadei Tulburărilor, aceștia s-au răspândit atât de mult în tot statul moscovit încât au devenit familiari fiecărui rus" (Platonov). Și nu vorbim doar despre „meșteșugari" sau despre soldați și nu doar despre negustori și intermediari comerciali. Întâlnim străini acolo unde ne-am aștepta cel mai puțin să-i întâlnim...

În Armurărie, în timpul boierului B. M. Hitrovo, găsim maeștri „germani" lucrând nu doar în parsuna, ci și în pictura de icoane. Iar influența gravurilor occidentale asupra picturii de icoane rusești de la mijlocul secolului a devenit atât de puternică încât Nikon a trebuit să ia cu forța aceste icoane impie ale „picturii Friazh", iar acestea i-au fost date cu o reticență evidentă, atât de obișnuite și atașate deveniseră. Avvakum, împreună cu Nikon, era indignat de aceste icoane, „neconforme cu tradiția bisericească". Cu toate acestea, pictorii nu voiau să renunțe la acest „Friazh" pe care îl iubeau atât de mult (cf. scrisoarea lui Iosif Izugraful către Simon Ușakov); iar la sfârșitul secolului, biserici întregi erau pictate după „art de peste mări" (cf. în Iaroslavl sau Vologda), cel mai adesea după gravuri olandeze, de exemplu, după tabele din celebra Biblie Piscator („Theatrum Biblicum etc."), a cărei copie zdrențuită nu este neobișnuit să o găsești

întâmplător într-o grămadă de materii prime pe clopotnița vreunei biserici de district...

Un alt exemplu de influență occidentală profundă este cântatul bisericesc. La Rtișcev din Mănăstirea Sfântul Andrei și la Nikon din Noul Ierusalim vedem cântăreți „polonezi" care cântă „cu armonie de orgă". Nikon comandă pentru corul său compozițiile lui Martin Milczewski, pe atunci celebrul director al capelei rorantiste din Cracovia. „Și legile și statutele lor sunt latinești, își flutură mâinile, dau din cap și bat din picioare, așa cum făceau latinii cu orga" (recenzie de Avvakum)...

Sub conducerea lui Feodor Alekseevici, un „străin", N. P. Dileți, a fost invitat din Polonia să organizeze cântări bisericești (se pare că a dirijat aici corul lui G. D. Stroganov) și a introdus în mod deschis în circulație teoria și experiența „creatorilor cântării bisericești romane" (cf. „Gramatica cântării muzicale", adaptată și revizuită din originalul polonez pentru ediția rusă de diaconul I. Tr. Korenev). Influența lui Dileți a fost foarte vizibilă la Moscova; el a creat aici o întreagă școală, „occidentală" (cf. diaconul V. P. Titov, „cântecele" și „psalmii" săi, în mare parte pe cuvintele lui Simeon din Poloți etc.). Aici avem în față nu fapte întâmplătoare și incoerente, ci tocmai legătura faptelor. Și nu este important că în secolul al XVII-lea diverse fleacuri și detalii occidentale au intrat în circulație la Moscova. Dar stilul sau „ritul vieții" în sine se schimbă, abilitățile și nevoile psihologice se schimbă, se introduce o nouă „politețe". Influența occidentală devine tot mai puternică în viața bisericească. Iar principala cale a acestei influențe vine de la Kiev. „Un călugăr rus occidental, educat într-o școală latină sau într-o școală rusă organizată după modelul acesteia, a fost primul conducător al științei occidentale, chemat la Moscova" (Cliucevski)...

Totuși, prima generație a „bătrânilor de la Kiev" chemați la nord nu era încă occidentală. Cel mai proeminent dintre ei a fost Epifanie Slavinetsky, care a combinat învățătura și dragostea pentru educație cu o blândețe monahală autentică, liniște și evlavie. Era un om cu un temperament de chilie sau de cameră, nu unul public. Și nu un gânditor, ci mai degrabă un iubitor de carte, un filolog, un traducător. Conform opiniei lui Eftimie, elevul său, „un om de mare învățătură, nu numai în gramatică și retorică, ci și în filosofie și teologie însăși, a fost un examinator renumit și un judecător foarte iscusit și un interpret periculos al limbilor greacă, latină, slavă și poloneză". Și a fost chemat la Moscova mai degrabă ca traducător decât „pentru învățătură

retorică". A tradus multe: Biblia, în special Noul Testament, cărți liturgice, Părinții și unele lucruri seculare: de exemplu, „cartea de anatomie medicală din latină din cartea lui Andreas Vessalia Bruxellensis". Epifanie cunoștea foarte bine greaca. Nu știm exact unde a studiat. Există însă ceva tipic pentru un savant umanist european din acea vreme. El a lucrat cel mai adesea pe baza edițiilor occidentale, nu pe baza manuscriselor. Se pare că în tinerețe și el a fost tentat de „înțelepciunea latină", dar a depășit această ispită aprofundând studiile grecești și, ulterior, a tratat „silogismele latine" cu o condamnare totală (cf. disputa sa cu Simeon din Poloțk). În orice caz, Epifanie l-a crescut pe cel mai proeminent elev al său, călugărul Chudov, Eftimie, într-un elenism excepțional, aproape sfâșietor. Elevul și profesorul, amândoi în captivitate verbală față de greci, și au tradus „într-o limbă slavă extraordinară, sau mai degrabă în limba elenistică" (recenzie de Feodor Polikarpov)...

Imigranții din Kiev și „lituanieni" sosiți mai târziu aveau un spirit și un stil complet diferit. Printre aceștia, cel mai tipic și influent a fost Simeon Polotsky (1629-1680). Era un scrib rus occidental destul de obișnuit, sau un șoarece de carte, dar foarte inteligent, ingenios și rapid în treburile cotidiene, care a reușit să se impună în societatea agitată din Moscova (apare aici în 1664), sau mai degrabă la curtea Moscovei, ca poet sau compozitor de versuri, ca om învățat pentru tot felul de sarcini. La început i-a învățat pe funcționari „în latină", conform inevitabilului Alvar, apoi a devenit profesorul țarevicilor Alexei și Feodor. A compus discursuri pentru țar, a scris anunțuri ceremoniale. I s-a încredințat sarcina de a „construi" actele sinoadelor din 1666-1667. I s-a încredințat sarcina de a traduce tratatele polemice ale lui Paisius Ligarides. Propria sa carte polemică împotriva schismaticilor, „Nuiaua guvernării", nu a avut prea mult succes - argumentele scolastice și retorice i-au putut convinge cel mai puțin pe cei pentru care cartea era destinată să fie scrisă. Polotsky este plin de pompositate și aroganță, retoric, verbos. În acest sens, deosebit de caracteristice sunt colecțiile de predici sau învățături ale sale: Cina sufletească și Cina sufletească, publicate după moartea sa (1682-1683). Din manuscrisele brute ale lui Simeon se poate urmări modul în care a revizuit cărțile occidentale. Iată câteva nume. Ioan Meffret din Meissen, predicator al secolului al XV-lea - cartea sa despre Biserică, „Hortulus reginae", a fost dată bătrânului Arseny Satanovsky pentru traducere de către țarul Alexei încă din 1652; Ioan Faber, un episcop vienez de la începutul secolului al XVI-lea, care a scris împotriva lui Luther, „malleus haereticorum"; Ioan din Cartagena, un teolog spaniol

din secolul al XVI-lea care a scris despre misterele credinței creștine; Bellarmin, Gerson, Baronius, Peter Bessius, Salmeron, Ioan de Pineda...

Simeon și-a compilat și manualele din cărți latine. Astfel, cartea istoriei Evangheliei, „Viața și învățătura lui Hristos, Domnul și Dumnezeul nostru", este prescurtată din colecția lui Gerard Mercator, cu adăugiri din cartea celebrului platonician de la Cambridge, Henry More...

Polotsky era pios și strict în felul său, dar rugăciunile sale erau și pompoase...

Polotsky era un latinist unilateral și, aparent, nu știa deloc greacă - „nu știa nici cel mai mic lucru"...

„Citea doar cărți latinești și nu era priceput în citirea cărților grecești; din acest motiv, credea pe bună dreptate că modernitatea latină era adevărată" (Austen). A lucrat întotdeauna din cărți latinești și poloneze: „din invențiile lui Scotus, Aquinas, Anselm și altele asemenea", în aceste acuzații adversarii săi aveau dreptate. Și chiar Biblia îi era mai familiară în latină, și nu în textul slav... „Bielorus" prin naștere, a studiat, se pare, la Kiev și a fost elev al lui Lazăr Baranovici, de care a rămas apropiat toată viața. De la Baranovici a primit o scrisoare introductivă către Paisie Ligaride, când acesta din urmă s-a mutat din sud la Moscova. Și în timpul procesului lui Nikon, Simeon a fost deosebit de apropiat de Paisie, servindu-i ca interpret, din latină, desigur...

Paisie Ligarides (1609-1678) este o figură foarte indicativă pentru confuzia moscovită din secolul al XVII-lea. Elev al Colegiului Sfântul Atanasie din Roma, a studiat cu mare strălucire, fiind hirotonit aici de mitropolitul uniat rus occidental Raphael Korsak, „gata să verse sânge și să-și dea sufletul pentru credința catolică" (conform impresiei și opiniei lui Allacy), Paisie s-a întors în Levant ca misionar. Mai târziu a fost trimis de Propagandă în Țara Românească. Aici, însă, l-a întâlnit și s-a apropiat de Patriarhul Ierusalimului Paisie, și împreună cu acesta a plecat în Palestina. Curând a devenit mitropolit de Gas. În tot acest timp, Ligarides joacă un rol dublu. Interesul personal a fost principala sa pasiune. Încearcă să convingă Propaganda că îi rămâne fidel și imploră restituirea stipendiului misionar anulat. Aceștia nu-l cred. Dar nici ortodocșii nu au încredere în el, îl văd ca pe un papist periculos. Curând este interzis... A fost interzis când a venit la Moscova...

În timpul procesului lui Nikon, Patriarhul Constantinopolului, Dionisie, întrebat despre Paisie de la Moscova, a vorbit despre el astfel: „și Ligaridie nu este o viță de vie a tronului Constantinopolului și nu-l numesc ortodox, pentru că aud de la mulți că este un papistaș și un om viclean...”

Aceasta nu l-a împiedicat pe Ligarid să joace un rol decisiv la „marele conciliu” din 1667. Partidul boieresc l-a folosit pentru a-și justifica poziția și programul social-bisericesc (așa-numitele „întrebări Streșnev”). Și Nikon nu a greșit în întregime când, ca răspuns, l-a numit pe țar însuși „latinizator”, iar pe boieri și episcopi „înclinați spre dogmele latine”. În orice caz, latiniștii evidenți au vorbit în numele lor - Simeon și Paisie...

În vârf, se contura o situație occidentalizantă. Fiul și succesorul țarului Alexei s-a dovedit a fi crescut în întregime „în maniera poloneză”. Cotitura și chiar fractura erau evidente...

Dezacordul a fost dezvăluit la începutul secolului. „Oviii privesc spre est, oviii spre vest”, a remarcat funcționarul Ivan Timofeev. Existau destul de mulți „pestriți” la acea vreme. Pe măsură ce influența occidentală devenea mai puternică, creștea și anxietatea legată de aceasta. Spre sfârșitul secolului, a izbucnit o dispută deschisă...

Motivul disputei a fost foarte caracteristic, dezacordul a apărut pe tema momentului schimbării Sfintelor Daruri la liturghie. Subiectul disputei a fost limitat. Cu toate acestea, în realitate, a fost o dispută despre chiar primele principii. A fost o ciocnire între două școli, două tipuri de gândire, două tendințe religioase și culturale, indiferent cât de mult s-au amestecat pasiuni politice și personale și o lipsă totală de gândire. Tocmai această latură principială a disputei este cea mai interesantă. Iar argumentele individuale ale părților aflate în dispută sunt interesante nu în sine, ci pentru că ne permit să recunoaștem forțele motrice ale disputei...

Opinia occidentală despre puterea secretă a așa-numitelor „cuvinte institutive” la liturghie devine general acceptată și comună în sud și vest în secolul al XVII-lea (cf. „Catehismul” lui L. Zizanius și „Evanghelia învățăturii” lui Tranquillion, cărțile de slujbă de la Vilnius din 1617, „Lithos”, Trebnik și scurtul Catehism de la Mogila, în special „Vyklad” al lui Feodor Safonovici). „Din cărțile nou create de la Kiev”, această opinie se răspândește în nord. Este răspândită și apărată în mod special aici de Simeon Polotsky și ucenicul său Sylvester

Medvedev. Și deja în 1673 are loc o dispută, sau „discurs”, pe această temă între Simeon Polotsky și Epifanie Slavinetsky, pe Cruce la patriarh și în prezența patriarhului și a autorităților. O dispută deschisă izbucnește mai târziu, după moartea lui Polotsky. Împotriva lui Medvedev vin călugărul Euphomie și grecii nou-veniți, „frăția de sine a familiei Likhudiyev”. De partea lor stă Patriarhul Ioachim...

„Erezia cultului pâinii” nu a fost atât o cauză, cât un pretext pentru o dispută și o competiție. Disputa era despre influențe, latine sau grecești...

Likhudii erau, de asemenea, oameni cu educație occidentală, au studiat la Veneția și Padova și nu au fost aproape deloc legați într-un fel sau altul de Propaganda la un moment dat. Dar la Moscova sunt adversari fățiși ai latinismului, destul de principiali și informați, purtători ai ideii culturale grecești (cf. în viața Venerabilului Varlaamy al lui Khutynsky, ediția Likhudilor, o digresiune caracteristică despre lumina Tabor, în sensul palamit, „emisia fără început a Divinității”)...

Chiar și Eftimie lucra adesea pe baza cărților occidentale și kiovicene și, de exemplu, a compus „Admirația” pentru preotul slujitor din Cartea de Slujbe, bazându-se pe Trebnikul din Mogila și articolul corespunzător din Cartea de Slujbe din Vilnius, care a fost, de asemenea, latinizată. Cu toate acestea, în ciuda tuturor acestora, a rămas un elenist încăpățânat...

Polotski și Medvedev nu numai că împărtășeau anumite opinii „latine”, dar aveau și ceva latin în însăși structura sau structura lor spirituală. În școala lui Polotski, Medvedev a devenit un „bielorus...”

Locuitorii Kievului s-au alăturat în mod deschis latinilor (cf. cartea călugărului Inocențiu de la Monastirsk)...

Părțile au schimbat de mai multe ori pamflete polemice, informative și destul de obiective, în ciuda certitudinii și grosolanei metodelor și tonului disputei. Grupul latin a fost învins și condamnat, la conciliul din 1690...

Medvedev s-a trezit implicat în rebeliunea Streltsy din 1691, a fost destituit și executat...

Pentru un observator din afară, severitatea Patriarhului Ioachim ar putea părea exagerată și nefondată. Era oare nevoie să se alimenteze acest „foc sicilian" al disputei despre închinarea la pâine?...

Și astfel, în primul rând, disputa a fost pornită din partea latină. Mai precis, ofensiva a început din această parte, se pare, în legătură cu proiectul de deschidere a unei școli sau „academii" la Moscova.

În al doilea rând, la această ciocnire au participat și latinii autentici, în mod invizibil, dar cu adevărat; contemporanii vorbesc despre asta în mod direct.

Iuri Krijanich nu a fost singurul care a venit la Moscova. În anii 1680, o celulă catolică puternică se formase deja aici. În 1690, iezuiții moscoviți au fost expulzați tocmai din cauza „disputelor legate de închinarea la pâine". Cu toate acestea, câțiva ani mai târziu, activitatea iezuiților la Moscova a fost reluată și dezvoltată cu un succes incontestabil. „Și romanii depun toate eforturile pentru a-și introduce ereziile în regatul rus prin știință", spune un contemporan. În acești ani, doi străini catolici au ocupat o poziție foarte proeminentă și influentă în societatea moscovită: Pavel Menesius, un diplomat care a călătorit ca ambasador la Papă, și faimosul general Patrick Gordon. În ultimii ani ai secolului al XVII-lea, iezuiții au deschis chiar și o școală la Moscova, bazându-se pe copiii nobilimii moscovite. Cu toate acestea, în contextul reformelor și războaielor lui Petru, această școală nu a reușit să prindă un punct de sprijin...

În orice caz, „xenofobia" ultimilor patriarhi, Ioachim și Hadrian, poate fi pe deplin înțeleasă și explicată din situația istorică care s-a dezvoltat la acea vreme...

La Moscova se știa deja că rușii și kievienii trebuiau să accepte uniunea în străinătate, în timp ce studiau în școlile iezuite de acolo. Adevărat, ei explicau de obicei mai târziu că acționaseră destul de nesincer, „nu cu inima, ci cu o singură gură..."

Totuși, a rămas o îndoială bine întemeiată cu privire la momentul în care au fost cu adevărat nesinceri, fie în acceptarea uniunii, fie în renunțarea la ea...

Și, în orice caz, cum spunea un contemporan, „și chiar și în cele care nu cad, se recunoaște în ele rămășițele juzuvianismului..."

Diaconul Peter Artemiev s-a convertit la catolicism în timpul unei scurte călătorii în Italia, unde l-a însoțit pe Ioanniky Likhud...

Soarta lui Pallady Rogovsky este deosebit de caracteristică. La un moment dat, fiind deja călugăr și diacon, a fugit din Moscova în străinătate - se pare că fusese deja unit Bisericii Romane prin iezuiții locali. Apoi a studiat cu iezuiții din Vilnius, Neisse, Olomouc și, în final, la Roma, în Colegiul Sfântul Atanasie, unde a fost hirotonit ieromonah. A părăsit Roma ca misionar - și a luat cu el o bogată bibliotecă teologică, alcătuită cu fonduri de la Propaganda și, de asemenea, de la Ducele de Florența. Cu toate acestea, deja la Veneția, i-a cerut mitropolitului grec să-l reunească cu Ortodoxia. La Moscova, i-a adresat o scrisoare de pocăință patriarhului. În același timp, iezuiții din Moscova au continuat să-l considere unul de-al lor și au simpatizat cu el în situația sa delicată...

Palladius a reușit să restabilească încrederea cercurilor bisericești conducătoare și, după înlăturarea Likhudilor, a fost numit rector al Academiei. Palladius a trăit o viață prea scurtă și nu a avut timp să exercite nicio influență notabilă. Putem judeca adevărata sa dispoziție cu o claritate deplină din predicile sale care au supraviețuit, în care rămâne în întregime în cercul doctrinei romane...

Palladium a fost primul dintr-o serie de multe. Și pe vremea lui Petru cel Mare, o rețea școlară s-a răspândit în toată Rusia în spiritul aceluiași romanism pe jumătate voalat...

Chiar mai devreme, Moscova a întâlnit protestantismul. În primul rând, trebuie să ne amintim de lungile dispute dintre comisarii ruși și pastorii protestanți, în timpul discuției despre căsătoria propusă a prințului danez Voldemar, în 1644. În această dispută, au fost atinse diverse probleme, cu suficientă acuitate și completitudine. În a doua jumătate a secolului, găsim în circulație o serie de monumente de polemici antiprotestante, semi-independente și traduse, care mărturisesc natura vitală a acestei teme polemice. Printre cei din străinătate, existau persoane care erau suspectate, nu fără motiv sau temei, de opoziție calvinistă sau luterană. Acesta a fost, de exemplu, un anume Jan Belobodsky, venit din regiunea vestică, aparent în speranța de a obține un loc în Academia planificată și propusă. A fost întâmpinat foarte nepoliticos de latinofronii din cercul Polotsky, a fost demascat de aceștia, iar mai târziu de Likhudi...

La sfârșitul secolului, „Cartierul German” nu mai era atât de strict separat și închis. Cazul fantastic al lui Quirinus Kuhlmann, condamnat și trădat la început de propriii săi coreligionari, a servit drept un motiv suplimentar pentru a analiza mai profund viața acestei colonii multiconfesionale. Kuhlmann a fost unul dintre acei aventurieri mistici, visători și profeți care au apărut din ce în ce mai des în Europa de la Războiul de Treizeci de Ani încoace. Kuhlmann a călătorit mult prin Europa și a fost conectat cu diverse cercuri mistice și teosofice. A scris mult. Dintre autoritățile mistice, l-a venerat cel mai mult pe Jacob Boehm (cartea sa „Neubegeisterter Bohme” a fost publicată în 1674) - trebuie remarcată și influența lui Comenius („Lux etenebris”)...

A ajuns la Moscova cumva pe neașteptate și a început să predice despre împărăția de o mie de ani, monarchia Jesulitica. Nu a găsit mulți susținători. Dar entuziasmul era puternic. Kuhlman și susținătorii săi au fost acuzați de liberă gândire...

În 1689, două persoane, Kulman însuși și Kondraty Norderman, au fost arși la Moscova...

6. Începutul învățământului obișnuit.

„Ignoranța” moscovită a secolului al XVII-lea nu trebuie exagerată. Nu lipsea atât cunoștințe, cât perspectivă culturală și spirituală...

În a doua jumătate a secolului, problema școlii a fost ridicată și decisă. Și a apărut o dispută: dacă această școală ar fi slavo-greacă sau latină. Această chestiune a fost imediat complicată și agravată de rivalitatea dintre grecii vizitatori și nativii din Kiev. În general, desigur, kievenii erau superiori acestor rătăcitori greci, care erau prea adesea doar căutători de aventură și profit. Dar puteau și doreau să înființeze o școală latină - și nu numai în limbă, ci și în spirit...

Grecii, chiar și latinofronii evidenti, au subliniat întotdeauna importanța decisivă a limbii grecești. „Abandonând limba greacă și neglijând-o, din care ați dobândit iluminarea în credința ortodoxă, ați abandonat înțelepciunea”, spunea Paisius Ligarides. Adevărat, acest lucru este mai mult împotriva antichității ruse decât împotriva latinismului...

În 1680, la instrucțiunile țarului Feodor, Simeon Polotsky a elaborat un „privilegiu” sau proiect pentru înființarea unei Academii la Moscova, similară școlilor latine din Kiev și din vest. Aceasta urma să fie o școală

cuprinzătoare, „cu toate învățăturile libere”, de la cea mai elementară gramatică, „chiar și până la teologie, predând lucruri divine și purificarea conștiinței”. Dintre „dialecte”, pe lângă slovenă și eleno-greacă, se propunea studierea nu numai a latinei, ci și a polonezei. Și urma să fie nu doar o școală, ci și un fel de centru academic și administrativ, cu puteri foarte largi pentru a supraveghea activitatea culturală în general. Academia trebuia să dobândească dreptul și datoria de a testa savanții străini, nu numai în cunoștințe, ci și în credință. Desigur, exista și cenzură a cărților. Se făceau rezerve deosebit de stricte cu privire la profesorii de magie naturală și la cărțile de ghicire care urăsc pe Dumnezeu. S. M. Soloviov a remarcat cu umor în această privință: „Aceasta nu este doar o școală, este un tribunal inchizitorial teribil: tutorii și profesorii vor rosti cuvintele: «vinovat de neortodoxie», iar focul va arde pentru criminal...”

„Privilegiul” compilat de Polotsky a fost întâmpinat cu critici severe din partea patriarhului și a fost reelaborat dintr-un punct de vedere elenistic - doar acest text reelaborat ne este cunoscut, în timp ce noi trebuie să ghicim despre original...

„Privilegiul” însă nu a fost aprobat. Academia a fost deschisă mai târziu, în 1687, modest și fără niciun „privilegiu” sau cartă. Era o școală slavo-greco-latină. A fost deschisă și condusă în primii ani de frații Lihud. Aceștia predau aici în greacă, mai întâi, apoi retorică și filozofie, în stilul scolastic obișnuit de atunci. Frații Lihud nu au rezistat până la clasa teologică. După ei, școala a fost abandonată, nemaiavând nimeni care să-i înlocuiască. Mai târziu, Pallady Rogovsky a devenit rector, iar Stefan Yavorsky a fost numit tutore...

Experiența școlară a mitropolitului Iov din Novgorod merită o mențiune specială. Aici a existat o luptă între „partea” (adică partidul) latină și cea „est” (arhiepiscopul Gabriel Dometsky și ierodiaconul Damaskin). Școala din Novgorod a fost fondată în stil greco-slav, iar lihuzii au fost chemați să predea acolo. Latina nu se preda deloc aici. În Novgorod, divergența cu Moscova a fost accentuată. Odată cu numirea lui Feofan Prokopovici ca arhiepiscop de Novgorod, aceste școli din Novgorod au fost desființate...

Odată cu sfârșitul secolului, o pseudomorfoză se instalează și în învățământul moscovit...

Moscova luptă împotriva latinofiliei care avansează dinspre Kiev. Dar rezervele sale învechite și confuze nu au putut contracara nimic. Grecii chemați s-au dovedit a fi nesiguri, în ciuda erudiției lor...

Și Kievul câștigă...

---

[1] STEMMA - un cerc metalic decorat cu aur, pietre prețioase, emailuri colorate și pandantive din perle pe laterale.

[2] ANTINOMIE (latină anti - împotriva și nomos - lege; contradicție a legii cu ea însăși) - o situație în care afirmații contradictorii despre același obiect au o justificare logică egală, iar adevărul sau falsitatea lor nu poate fi justificată în cadrul paradigmei acceptate; o contradicție între două poziții recunoscute ca fiind egal adevărate.

[3] DEȘERTUL VYGOVSKAYA sau Vygoretsiya, în cursul superior al râului Vyg, la nord-est de lacul Onega.

[4] ZAPOȘCEVANȚȘI - cei care au obținut „eliberarea" printr-o formă de sinucidere religioasă din cauza foametei.

[5] DONATISMUL a fost o mișcare schismatică fondată în Africa de Nord la sfârșitul secolului al IV-lea, care a subliniat nevoia de puritate și sfințenie a liderilor și membrilor Bisericii. Donatismul insista că Biserica era o societate de sfinți, nu o comunitate mixtă de sfinți și păcătoși, așa cum făcuse Augustin. Controversa donatistă a ridicat întrebarea cum ar putea fi reformată întreaga Biserică fără a fi nevoie de formarea unor grupuri schismatice. Această întrebare a apărut din nou în timpul Reformei.

IV.
REVOLUȚIA DE LA PETERSBURG

1. Semnificația reformei bisericești a lui Petru cel Mare.
2. Programul Reformei ruse.

3. „Reformismul” lui Feofan Prokopovici și lupta împotriva protestantismului.
4. Educația spirituală în formă este o credință dual în esență.
5. Secolul al XVIII-lea este secolul savanților și arheologilor. Teologie pe grămezi.
6. Francmasonerie.
7. Adunând spiritul ca răspuns la dispersarea Epocii Iluminismului.

1. Semnificația reformei bisericești a lui Petru cel Mare.

În sistemul reformelor lui Petru, reforma Bisericii nu a fost un episod întâmplător. Dimpotrivă. În economia generală a epocii, această reformă nu a fost nici pe departe cea mai consecventă și principială. A fost o experiență puternică și bruscă de secularizare a statului („transferul către noi din Occident al așa-numitului stat și al ereziei cotidiene”, a remarcat odată Golubinsky)...

Acest experiment a fost un succes. Acesta este întregul scop, întreaga noutate, întreaga acuitate, întreaga ireversibilitate a reformei lui Petru cel Mare...

Desigur, Petru a avut „predecesori”, iar reforma fusese deja „pregătită” înaintea lui. Cu toate acestea, această pregătire nu era încă pe măsura „reformei” în sine, iar Petru semăna prea puțin cu predecesorii săi. Această diferență nu constă doar în temperament; și nu în faptul că Petru „s-a îndreptat spre Occident”. Nu a fost primul occidentalist și nici singurul la Moscova la sfârșitul secolului al XVII-lea. Rusia moscovită se îndreptase tot mai mult spre Occident cu mult mai devreme. Și Petru a găsit la Moscova o întreagă generație care crescuse și fusese educată în gânduri despre Occident, dacă nu chiar în gânduri occidentale. A găsit aici o colonie ferm stabilită de imigranți și studenți kieveni și „lituanieni”, iar în acest mediu a găsit prima simpatie pentru eforturile sale culturale. Noutatea reformei lui Petru nu a constat în occidentalism, ci în secularizare. În aceasta reforma lui Petru a fost nu doar o cotitură, ci și o revoluție. „El a transformat Rusia într-o metamorfoză sau transformare”, cum s-a exprimat un contemporan. Așa a fost concepută reforma, așa a fost primită și trăită. Petru însuși își dorea o pauză. Avea psihologia unui revoluționar. Era înclinat să exagereze noutatea. Voia ca totul să fie reînnoit și schimbat,

dincolo de orice recunoaștere. El însuși era obișnuit și i-a învățat pe ceilalți să gândească întotdeauna la prezent în opoziție cu trecutul. El a creat și a hrănit psihologia revoluției. Și cu Petru a început marea și autentica schismă rusă...

Ruptura nu este atât între guvern și popor (cum credeau slavofilii), cât între autorități și Biserică. Are loc o anumită polarizare a ființei spirituale a Rusiei. Sufletul rus este divizat în două și întins în tensiune între două centre ale vieții, cel ecleziastic și cel secular. Reforma lui Petru a însemnat o schimbare și chiar o ruptură în adâncul sufletului...

Percepția de sine și autodeterminarea puterii se schimbă. Puterea de stat se afirmă în autosuficiența sa, își afirmă autosuficiența suverană. Și în numele acestui primat și suveranitate, ea nu numai că cere ascultare și supunere din partea Bisericii, ci se străduiește și să absoarbă și să includă cumva Biserica în sine, să o introducă și să o includă în compoziția și conexiunea sistemului și ordinii statale. Statul neagă independența drepturilor și puterilor bisericești, iar însăși ideea de independență a bisericii este declarată și numită „papism". Statul se afirmă ca sursă unică, necondiționată și atotcuprinzătoare a tuturor puterilor, a întregii legislații și a întregii activități sau creativități. Totul trebuie să devină și să fie proprietatea statului, și numai statul este permis și permis în viitor. Biserica nu are și nu este lăsată cu o gamă independentă și autonomă de afaceri, căci statul consideră toate afacerile ca fiind ale sale. Și cel mai puțin Biserica are putere, căci statul se simte și se consideră absolut. Tocmai în această absorbție a tuturor lucrurilor în sine de către puterea statului rezidă ideea acelui „stat polițienesc", pe care Petru cel Mare îl inițiază și îl instaurează în Rusia...

„Statul polițienesc" nu este doar și nici măcar o realitate externă, ci mai degrabă una internă. Nu este atât un sistem, cât un mod de viață. Nu este doar o teorie politică, ci și o atitudine religioasă. „Poliţismul" este ideea de a construi și „compune regulat" întreaga viață a țării și a poporului, întreaga viață a fiecărui cetățean individual, pentru propriul său „bine comun" sau „binele comun". Patosul „polițienesc" este un patos fondator și grijuliu. Și se propune să se stabilească nimic mai puțin decât bunăstarea generală și prosperitatea, ba chiar și simpla „fericire". Iar grija se transformă de obicei prea repede în tutelă...

În inspirația sa grijulie, „statul polițienesc" se întoarce inevitabil împotriva Bisericii. Statul nu numai că are grijă de ea. Statul ia de la

Biserică, își asumă, își asumă propriile sarcini. Își asumă grija neîmpărțită pentru bunăstarea religioasă și spirituală a poporului. Și dacă apoi încredințează sau deleagă din nou această grijă unui cleric, atunci în ordinea și cu titlul de delegație de stat („vicario nomine") și numai în limitele acestei delegări și însărcinări, Bisericii i se acordă locul său în sistemul vieții național-statale, dar numai în măsura și conform motivului utilității și nevoii statului. Nu este atât adevărul cel prețuit sau luat în considerare, cât adecvarea, potrivirea pentru sarcini și obiective politice și tehnice. Prin urmare, statul însuși determină sfera și limitele obligatoriului și permisului chiar și în doctrină. Și, prin urmare, clerului i se impune de către stat o multitudine de tot felul de sarcini și obligații. Clerul este transformat într-un fel de clasă de serviciu. Și li se cere să se gândească la sine tocmai în acest fel și numai în acest fel. Biserica nu este lăsată cu sau recunoscută ca având dreptul la inițiativă creativă nici măcar în chestiuni spirituale. Statul revendică tocmai inițiativa, dreptul exclusiv de inițiativă, nu doar de supraveghere...

Viziunea „polițienească" asupra lumii se dezvoltă istoric din spiritul Reformei, când simțul mistic al bisericii se estompează și se evaporă, când oamenii se obișnuiesc să vadă Biserica doar ca pe o instituție empirică în care este organizată viața religioasă a poporului. Din acest punct de vedere, bisericismul se încadrează și el sub centralizarea statală și este supusă acesteia. Iar „prințul zemski" este asimilat și i se atribuie întreaga întindere a drepturilor și puterilor în treburile religioase ale țării și poporului său... Un astfel de nou sistem de relații biserică-stat este introdus și proclamat solemn în Rusia sub Petru, în „Regulamentele spirituale". Semnificația „Regulamentelor" este foarte simplă și prea clară. Acesta este programul Reformei ruse...

2. Programul Reformei ruse.

„Regulamentul" a fost o cauză comună între Feofan Prokopovici și Petru însuși. În Feofan, Petru a găsit un executor și interpret înțelegător al dorințelor și gândurilor sale, nu doar servil, ci și servil. Feofan știa să ghicească și să ducă la bun sfârșit nu doar ceea ce Petru lăsase nespus, ci și ceea ce nu se gândise la el. Și știa nu doar să ducă la bun sfârșit, ci și să sugereze. În „Regulamentul", Feofan a sugerat multe. Dar nu poți întotdeauna să-ți dai seama imediat unde este indiciul și unde este citirea gândurilor...

Prin forma și prezentarea sa, „Regulamentul” este cel puțin un regulament. Este un „discurs”, nu un cod. Și tocmai acesta este sensul și forța sa istorică. Este mai degrabă o notă explicativă la lege decât legea în sine. Dar este, în general, caracteristic erei petrine faptul că programele ideologice au fost publicate sub masca legilor. „Regulamentul” este în esență un pamflet politic. Conține mai multe denunțuri și critici decât decrete directe și pozitive. Este mai mult decât o lege. Este un manifest și o declarație a unei vieți noi. Și cu intenția de a colecta și cere semnături de la autoritățile spirituale și oficiali pentru un astfel de pamflet și aproape ca o satiră, și totodată în ordinea ascultării oficiale și a fiabilității politice. Era o cerere de a recunoaște și accepta un nou program de viață, de a recunoaște o nouă ordine a lucrurilor și de a accepta o nouă viziune asupra lumii. Era o cerere de schimbare și adaptare internă...

Legislația lui Petru se distingea în general prin raționamentul său protector. Și dovada în sine a fost transformată într-un mijloc particular de coerciție și constrângere. Nu este permis să se obiecteze la decretele impresionante „ponejhe”. Guvernul se grăbește să gândească totul și să judece totul în avans, iar propriul raționament al oamenilor de rând se dovedește atunci a fi inutil și superfluu. Nu poate însemna decât un fel de neîncredere nesigură față de guvern. Iar autorul „Regulamentelor” s-a grăbit să judece și să justifice totul în avans, astfel încât alții să nu se mai obosească să judece, astfel încât să nu se gândească să judece altfel...

Legislatorul lui Petru cel Mare era, în general, prea îndrăzneț să scrie cu fiere și venin („și pare scris cu bici”, spunea Pușkin despre decretele lui Petru cel Mare). Există multă fiere în „Regulament”. Aceasta este o carte malefică și plină de răutate. Există prea mult dezgust și dispreț în ea. Dezgustul este chiar mai pronunțat în „Regulament” decât ura sfruntată. Și se simte în ea o pasiune morbidă de a rupe cu trecutul - și nu numai de a se îndepărta de vechiul țărm, ci și de a rupe chiar țărmul în urma sa, astfel încât nimeni altcineva să nu se gândească măcar să se întoarcă...

Petru dorea să organizeze administrația bisericească în Rusia așa cum era organizată în țările protestante. O astfel de reorganizare nu numai că corespundea simțului său de putere și nu era doar cerută de logica ideii sale generale despre putere sau „voința monarhului”. De asemenea, corespundea simțului său religios personal sau înfumurării sale. În viziunea sa asupra lumii, Petru era întru totul un om al lumii

reformate, deși în viața de zi cu zi a păstrat în mod neașteptat multe obiceiuri sau capricii ale antichității moscovite. Și exista ceva imodest și impur în atingerea sacrului, ca să **nu** mai vorbim de accesele de furie blasfemică, în care se revărsau la iveală secretele subterane ale sufletului său sfâșiat. Există ceva demonic în întreaga atmosferă a erei petrine...

Teofan a compilat „regulamente" special pentru un astfel de „colegiu" sau „consistoriu", care au fost stabilite și deschise pentru afaceri spirituale în principatele și ținuturile reformate. Acesta trebuia să fie un stat, nu o instituție bisericească - un organ de putere și control al Suveranului în afacerile bisericești. În „Regulamente", explicând „ce este Colegiul Spiritual", Teofan nu se referă la exemple sau canoane bisericești. El numește Sinedriul, Areopagul, diverse alte „dicastere", în special „colegiile" înființate de Petru. Teofan argumentează de obicei din considerații de beneficiu statal. Iar Teofan dovedește necesitatea introducerii unui principiu colegial în guvernarea bisericii în „Regulamente" tocmai cu argumente din domeniul securității statului. „Este, de asemenea, minunat: din cauza guvernării conciliare, patria nu trebuie să se teamă de revolte și confuzie, care vin de la un singur conducător spiritual adecvat. Căci oamenii de rând nu știu cum diferă puterea spirituală de puterea autocratică, ci, uimiți de marea onoare și glorie a celui mai înalt pastor, cred că un astfel de conducător este un al doilea Suveran, egal în putere cu autocratul sau chiar mai mare decât el, și că rangul spiritual este o altă stare și mai bună." Este deosebit de incomod să judeci și să aduci laolaltă „autocrații" răi ai spiritului - la urma urmei, pentru aceasta este nevoie de un „conciliu ecumenic". Teofan nu ascunde faptul că încearcă să submineze și să suprime „înalta opinie" a liderilor bisericești din rândul oamenilor. Este necesar să nu existe „lumină și rușine excesive" asupra lor. Și pentru aceasta este necesar să se arate subordonarea rangului spiritual. „Și când oamenii vor vedea că acest Guvern sinodal a fost stabilit prin decretul monarhului și verdictul Senatului, atunci vor rămâne și mai blânzi și vor renunța complet la speranța de a primi ajutor pentru rebeliunile lor din rangul spiritual." Teofan subliniază și amintește: „Colegiul de guvernare se află sub Monarhul suveran și a fost stabilit de Monarh." Și îi avertizează pe toți că nimeni, sub pretextul zelului bisericesc, nu ar trebui să se ridice împotriva lui „Hristos Domnul". Acest joc de cuvinte seducător îi oferă o plăcere evidentă: în loc de „Unsul", să-l numească pe țar „Hristos". Este surprinzător că adversarii alarmați au răspuns la aceasta: mai degrabă Anticristul! Totuși, Teofan

nu a fost singurul care a vorbit astfel și nu a fost primul dintre kieveni care a început acest joc nedemn cu cuvinte sacre la Moscova...

Exaltarea puterii regale și dovada nemărginirii sale - aceasta este tema preferată a lui Teofan. El s-a exprimat asupra acestei probleme cu cea mai mare acuitate și completitudine în „Adevărul voinței monarhului". Aproape simultan cu „Regulamentele", Teofan a compus o altă carte curioasă, sub următorul titlu stângaci, dar foarte caracteristic: „O investigație istorică asupra vinovăției și motivului pentru care împărații Romei, atât păgâni, cât și creștini, au fost numiți pontifi sau episcopi ai legii politeiste; și în legea creștină a creștinismului, pot fi suveranii numiți episcopi și episcopi și din ce motiv" (1721). La această ultimă întrebare, Teofan nu ezită să răspundă afirmativ. „Și la aceasta răspundem că pot fi numiți nu numai episcopi, ci și episcopi ai episcopilor." Teofan se joacă din nou ambiguu cu cuvintele. La urma urmei, „episcop" înseamnă literalmente „supraveghetor". Și astfel, „Suveranul, cea mai înaltă autoritate, este supraveghetorul perfect, extrem, suprem și atotefectiv, adică având puterea de comandă, judecată extremă și pedeapsă asupra tuturor rangurilor și autorităților supuse lui, atât seculare, cât și spirituale. Și, întrucât supravegherea suverană a rangului spiritual este stabilită și de Dumnezeu, din acest motiv, fiecare Suveran legitim din Statul său este cu adevărat Episcopul Episcopilor." Iată un joc sofistic de cuvinte polisemantice. Și se pare că episcopii creștini sunt numiți așa doar prin poziția lor de supraveghere, și nu prin rangul sau demnitatea lor. Asta credea de fapt Teofan...

Teofan a împărtășit și a profesat doctrina tipică a epocii, repetând afirmațiile lui Puffendorf, Grotius, Hobbes. Aceștia au fost, într-un anumit sens, ideologii oficiali ai erei petrine. Teofan aproape credea în absolutismul statului - există doar „putere" și nicio putere spirituală specială („spiritul papal"). El pornește de la binecunoscutul principiu sau postulat reformator: cuius regio, eius regio. Suveranul, și tocmai ca suveran (Landesherr), este „păstrătorul ambelor table", custos utriusque tabulae. Și lui îi aparține plenitudinea puterii asupra pământului său și pe pământul său, „supremația asupra pământului" (Landeshoheit), atotcuprinzătorul jus territorii... Și Biserica se află în acest pământ al său...

Nu este deloc dificil să descoperim în detaliu apropierea Regulamentelor rusești de acele „regulamente" sau „statute bisericești" („Kirchenordnungen"), multe dintre ele fiind elaborate după Reformă

în diferite principate pentru „consistoriile generale locale…” nou înființate.

Străinii au înțeles imediat că Reforma era cea care se desfășura și se punea în scenă în Rusia. Remarca lui Buddei despre abolirea patriarhatului rus de către Petru este foarte caracteristică: quod et ea ratione fecit, ut se ipsum caput supremumque ecclesiae in Russia gubernatorem declară…

Aceasta se află în cartea: Ecclesia romana cum ruthenica irreconciliabilis (1719), scrisă la cererea lui Teofan și pe baza informațiilor furnizate de acesta…

Samarin a remarcat pe bună dreptate despre Petru: „el nu înțelegea ce este Biserica, pur și simplu nu o vedea și, prin urmare, se comporta ca și cum aceasta nu ar exista…”

Sursa „reformelor” bisericești ale lui Petru este tocmai această ignoranță și insensibilitate religioasă…

Este necesar să se facă distincția între idee și execuție. Reforma lui Petru cel Mare a eșuat în ansamblu. „Regulamentele spirituale” sunt doar un program de reformă. Un program, nu un rezultat. Și nu tot programul a fost executat, nu tot s-a dovedit a fi fezabil. Atât mai mult, cât și mai puțin decât se intenționa s-au realizat…

„Reforma” a rămas o violență externă – a forțat corpul bisericesc să se micșoreze, dar nu a găsit un ecou simpatic în adâncul conștiinței bisericești. Teofan a fost un violator, dar nu a devenit un lider. Da, în compoziția sa empirică și în modul său de viață istoric, Biserica Rusă a fost profund alarmată și zdruncinată de această „reformă”. Și uneori, sub succesorii lui Petru, „grija” statului pentru Biserică s-a transformat într-o persecuție deschisă și dureroasă – sub pretextul securității statului și al luptei împotriva superstiției. Dar Reforma lui Petru nu a fost niciodată pecetluită sau acceptată prin consimțământul sau voința bisericii. Reforma lui Petru nu a avut loc fără proteste. A fost nevoie de mult curaj pentru a-ți exprima protestul și chiar opinia față de aproapele tău – în această epocă a căutărilor și denunțurilor. Și a fost nevoie de și mai mult curaj și vitejie pentru a-ți pune protestul pe hârtie. De aceea, istoricul aude protestul și nemulțumirea mai degrabă ca un fel de foșnet nearticulat, deși furtunos, al unor elemente neliniștite, decât ca o denunțare verbală. Totuși, această nemulțumire a fost alimentată nu doar de o pasiune oarbă pentru antichitate, ci și

de un zel real pentru credință. Și mulți au acceptat pe deplin reforma politică a lui Petru și au fost gata să meargă cu el, dar nu au putut și nu au vrut să accepte Reforma sa. Așa a fost, în primul rând, Ștefan Iavorski - el a celebrat cu aceeași sinceritate în „predicațiile" sau „pedepsele" sale isprăvile și victoriile glorioase ale lui Petru și a denunțat intruziunile ilegale sau nedrepte ale autorităților seculare în treburile bisericești, precum și încălcarea statutelor bisericești de către țar însuși. Tocmai de aceea, Petru i-a tolerat cuvintele insolente. Ștefan era complet încrezător în dreptul și datoria sa de a denunța și a se întrista. Nu putea uita de sine până la punctul de a uita că a fost numit prin harul lui Dumnezeu și nu numai „de către Monarhul suveran", să se simtă doar funcționarul suveranului sau un om de serviciu. În orice caz, nu dintr-o pasiune pentru antichitatea moscovită, care îi era străină, și nici dintr-o pasiune sclavă pentru exemplele „papale" Ștefan s-a opus și a argumentat cu Petru însuși și cu Teofan. El nu a susținut vechile obiceiuri, ci a fost pentru Reformă. Ci a fost pentru Biserică și împotriva „Reformei". Și Ștefan nu a fost singurul...

De fapt, în Rusia s-a instaurat un fel de „cezaropapism" în spiritul Reformei. Filaret al Moscovei spunea că ober-consistoriul, conceput după modelul protestant, „a fost transformat prin Providența lui Dumnezeu și spiritul Bisericii în Preasfântul Sinod". Acest lucru este adevărat, desigur; Sinodul și „Colegiul" nu diferă doar prin nume. Și totuși, în principiu, ideea Reformei lui Petru nu a fost nici abandonată, nici uitată, nici anulată. „Regulamentele" au rămas doar un act de legislație de stat și nu au avut valoare canonică. Dar nu au fost anulate, chiar dacă ulterior au fost amintite fără entuziasm. Membrii Sinodului, la preluarea mandatului, au continuat să depună jurământul de credință conform unei forme speciale stabilite sub Petru, iar în aceasta l-au mărturisit și l-au proclamat pe Monarhul Întregii Rusii și pe Prea Milostivul lor Suveran drept „judecătorul suprem al acestui Colegiu Spiritual" (această formă de jurământ a fost abandonată, nu abolită, abia în 1901). Sinodul a acționat întotdeauna tocmai ca o prezență imperială, „prin autoritatea acordată de Majestatea Sa Țaristă" — „prin decret al Majestății Sale Imperiale..."

Acest „cezaropapism" propriu-zis nu a fost niciodată asimilat, acceptat sau recunoscut de conștiința sau conștiința bisericească însăși, deși membrii bisericii și activiștii individuali i-au cedat, adesea chiar l-au inspirat. Plenitudinea mistică a Bisericii nu a fost afectată...

Reforma petrinană a fost rezolvată printr-o pseudomorfoză protestantă a bisericii. Se creează un obicei periculos de a numi, sau mai degrabă de a acoperi lucrurile cu nume care sunt evident nepotrivite pentru ele. Începe „captivitatea babiloniană" a Bisericii Ruse...

Încă din vremea lui Petru cel Mare, clerul din Rusia a devenit o „clasă intimidată". În parte, s-a scufundat sau a fost împins înapoi spre fundul ierarhiei sociale. Iar în vârf s-a instaurat o tăcere ambiguă. Cei mai buni se retrag în ei înșiși - merg în „deșertul interior" al inimilor lor, căci în secolul al XVIII-lea nu le era permis să meargă în deșertul exterior. Această constrângere intimidată a „rangului spiritual" este unul dintre cele mai durabile rezultate ale Reformei lui Petru cel Mare. Și, în viitor, conștiința bisericească rusă se dezvoltă de mult timp sub această dublă inhibiție - ordine administrative și frică interioară...

3. „Reformismul" lui Feofan Prokopovici și lupta împotriva protestantismului.

Feofan Prokopovici (1681-1736) a fost un om teribil. Chiar și înfățișarea lui avea ceva sinistru. Era un mercenar și aventurier tipic - existau mulți astfel de mercenari învățați în Occident la acea vreme. Feofan pare nesincer chiar și atunci când își verifică visele prețuite, când își exprimă opiniile reale. Scrie întotdeauna ca și cum ar avea un condei vândut. Necinstea se simte în întreaga sa constituție mentală. Ar fi mai corect să-l numim om de afaceri, nu activist. Unul dintre istoricii moderni l-a numit cu umor „un agent al reformei lui Petru". Cu toate acestea, Feofan a fost personal loial și devotat lui Petru aproape fără lingușire și s-a implicat în întregime în Reformă. Și a aparținut acelor puțini din rândurile celor mai apropiați asociați ai lui Petru care au apreciat cu adevărat reformele. Faimosul său discurs la înmormântarea lui Petru a exprimat o durere autentică, nu doar teamă pentru sine. Se pare că acesta este singurul lucru în care Teofan a fost sincer - în această loialitate față de Petru, ca Transformator și erou...

Teofan avea avantajele lui. Era inteligent și învățat. Era educat, un adevărat iubitor și zelot al tot felul de „iluminism". Trata știința aproape cu servilism. Știa multe, citea mult, iubea să citească și, din venitul său nu mic, dar mai des nedrept, cheltuia destul de generos pentru a aduna o bibliotecă. Aceasta s-a dovedit a fi foarte bogată și compilată cu măiestrie (conform unui inventar ulterior, conține 3.192 de titluri). Și astfel, toată această învățătură incontestabilă este

otrăvită și lipsită de un fel de necinste internă a gândirii. „Creștinismul era bine cunoscut minții sale, îl cunoștea clar și pe deplin; dar nu era principiul dominant al vieții sale; viclean și vizor, știa să-și găsească fericirea fără a-și consulta conștiința” (Filaret de Cernigov). Nu era singurul. În acele vremuri, „conștiința” nu era considerată deloc potrivită, darămite obligatorie pentru oamenii de stat...

Teofan a studiat și și-a finalizat studiile în școli latino-poloneze, apoi la Roma, în Colegiul Sfântul Atanasie. Se pare că la Roma a studiat sub un nume fals și a fugit de acolo înainte de a-și termina cursul, fără niciun motiv aparent, sine ulla causa, cum scandalo omnium. În orice caz, s-a întors la Kiev ca un adversar deschis și entuziasmat al „spiritului papal”. Ca profesor la Academia din Kiev, Teofan, în cursurile sale de poetică și retorică, tot nu se abate de la orientările acceptate anterior și citește poetică după J. Pontanus și J. Scaliger. Cu toate acestea, se dovedește imediat a fi un adversar decisiv al manierelor și metodelor retorice de predicare stabilite în Polonia, iar mai târziu, în „Regulamente”, vorbește foarte caustic și furios despre aceste „frivole femei vistiernice”, poloneze și kievene. Teofan însuși a predicat diferit. Cel mai adesea, a urcat la amvon pentru a predica reforma lui Petru. În predicile sale, coboară imediat fie într-un panegiric, fie într-un pamflet, fie se deda la o satiră politică de actualitate. Astfel, în „Regulament”, el subliniază „datoria” unui predicator. „Predicatorii ar trebui să predice cu fermitate, pe baza argumentelor Sfintei Scripturi, despre pocăință, despre îndreptarea vieții, despre respectul față de autorități, în special față de cea mai înaltă autoritate a țarului, despre îndatoririle fiecărui rang.” În loc de trezoreriile poloneze, Teofan sfătuiește să-l citească pe Hrisostom...

Teofan respinge erudiția romanistică, această „învățătură fantomatică și visătoare”, cu un fel de ură. Vorbește întotdeauna cu mare iritare despre acești „înțelepți nefondați”, despre acești „bufoni”, ludimagistri. Este deosebit de indignat de romancierii din Kiev, „cărturari care și-au pătat buzele cu latină”. Această erudiție imaginară este mai periculoasă decât ignoranța însăși, pentru că este mai pretențioasă. Teofan însuși este dedicat Reformei și „noii” erudiții, teoriilor secolului al XVII-lea...

„Tratatele” sale dogmatice pe care le-a citit la Academia din Kiev au fost păstrate. Acestea au fost publicate abia după moartea sa și în Germania, deja în anii șaptezeci (ediția completă a fost editată și cu adăugiri de Samuil Mislavsky, mai întâi rectorul Kievului, mai târziu

mitropolit, la Leipzig, în 1773-1775). În „Regulament", Teofan vorbește despre organizarea corectă a învățământului teologic. „Un profesor de teologie ar trebui să citească Sfintele Scripturi și să învețe regulile ca o cunoaștere directă și adevărată a forței și sensului scripturilor; și toate dogmele ar trebui să fie întărite de mărturia scripturilor; și pentru a ajuta în această privință, o persoană ar trebui să citească cu sârguință sfinții părinți ai cărții și acei părinți care au scris cu sârguință despre dogmele apărute din necesitatea luptei în biserică, cu efortul de a combate ereziile opuse." Și, de asemenea, actele sinoadelor. Este posibil să se folosească cele mai recente cărți ale autorilor altor credințe, dar sub condiția indispensabilă a verificării prin mărturia Scripturii și a tradiției părinților, chiar și în prezentarea acelor dogme în care nu avem un dezacord direct cu „heterodactilii". „Și totuși nu este ușor să credem argumentele lor, ci să vedem dacă un astfel de cuvânt se află în Scriptură sau în cărțile părinților și dacă are forța cu care îl acceptă." Desigur, prin „heterodactili" Teofan se referă aici la „romani" și la toate precauțiile sale împotriva teologiei „romane". „Și problema este că școlarii domnilor, orice aud din proverbele papale, prețuiesc foarte mult și consideră că este infailibil..."

Însuși Teofan a folosit din abundență și cu bunăvoință cărțile „cele mai noi" și „heterodactile"; dar acestea erau cărți protestante. În prelegerile sale teologice, Teofan este cel mai apropiat de Amandus Polanus a Polansdorf, un teolog reformat din Basel — Syntagma theologiae christianae a fost publicată la Hanovra în 1609. Se poate simți adesea utilizarea colecției lui J. Gerhard (Loci communes, publicată pentru prima dată în 1610-1622). În secțiunea despre Duhul Sfânt, Teofan repetă aproape doar Zernikava. El are întotdeauna la îndemână „Disputele" cardinalului Bellarmine — și nu doar pentru respingere...

Teofan trebuie numit un epigon, [1] dar nu a fost un compilator. Stăpânea pe deplin materialul și îl reelabora sau adapta în felul său. Era un autor foarte citit și avea o înțelegere liberă a literaturii teologice contemporane, în special a celei protestante. De asemenea, avea legături personale cu teologi germani...

Și iată ce trebuie spus imediat. Teofan nu este doar un adept, el aparține scolasticii protestante din secolul al XVII-lea. Iar lucrările sale se încadrează perfect în istoria teologiei reformate germane. Dacă „tratatele" lui Teofan nu ar avea numele unui episcop rus, autorul lor ar fi fost ghicit cel mai natural printre profesorii vreunei facultăți de teologie protestantă. Totul aici este pătruns de spiritul occidental, de

aerul Reformei. Acest lucru se simte în toate - în obiceiurile de gândire, în alegerea cuvintelor. În fața noastră nu este nici măcar un occidental, ci pur și simplu un om occidental, un străin. Și nu degeaba lui Teofan i-a fost cel mai ușor să se descurce tocmai cu străinii, cu miniștrii de externe, cu oamenii de știință germani de la Academia de Științe. El privea lumea ortodoxă din exterior. Și și-o imagina ca pe o copie a Romei. Pur și simplu nu simțea viața ortodoxă. Era complet cufundat în disputele occidentale. În aceste dispute a fost alături de protestanți până la sfârșit...

În sistemul lui Teofan, strict vorbind, nu există nicio învățătură despre Biserică. Definiția sa despre Biserică este în mod evident insuficientă. „Dumnezeu a vrut să-și unească credincioșii, restaurați prin Hristos, într-o anumită cetățenie sau republică, care se numește Biserică - in quandam certam republcam seu civitatem compingere, quae dicitur ecclesia - pentru ca ai lor să-i cunoască mai bine pe ai lor, să se ajute reciproc, să se bucure și, cu ajutorul lui Dumnezeu, să se apere împotriva dușmanilor lor..."

Teofan nu simte, nu observă realitatea mistică a Bisericii. Pentru el este ca și cum ar fi doar un fel de uniune de ajutor reciproc creștin și unanimitate. Din aceasta, întregul său program și activitate bisericească-politică devin clare...

Teofan își începe sistemul cu un tratat despre Scriptură ca sursă principală de doctrină, independentă și autosuficientă. Aici îl urmează îndeaproape pe Gerhard, a cărui secțiune despre Scriptură pare să înlocuiască secțiunea despre Biserică. Teofan apără cu gelozie plenitudinea și autosuficiența Scripturii împotriva autorilor romani. Scriptura conține și epuizează întreaga plenitudine a adevărurilor necesare și a credinței. Și numai Scriptura este principium cognoscendi în teologie și în credința însăși. Doar Scriptura are autoritate ca Cuvânt al lui Dumnezeu. Conjecturile și raționamentele umane nu pot avea mai mult decât forța unui motiv sau „argument" și nu se pot ridica în niciun fel la nivelul de „autoritate". Scriptura este supusă interpretării și analizei. Cel mai sigur este să interpretăm Scriptura prin ea însăși, pentru a nu coborî nivelul de fiabilitate cu asistență externă și umană. Conciliile au un drept de interpretare subordonat. Chiar și consensus patrum este pentru Teofan doar humanum testimonium. Este doar o dovadă istorică despre trecut, despre opiniile bisericești ale unei anumite epoci. Sarcina unui teolog se reduce pentru Teofan la compararea și distribuirea textelor. În acest

sens, urmându-și liderii occidentali, Teofan vorbește despre caracterul și sensul „formal” al științei teologice. Cu toată ura sa față de „scolastica” romană, Teofan însuși rămâne un teolog scolastic, ca majoritatea teologilor protestanți din secolul al XVII-lea și dinainte, începând cu Melanchthon. Și cu toată familiaritatea sa cu „noua” filozofie (i-a citit pe Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz, Wolff), Teofan este și mai aproape de Suarez, care a fost urmat de atâția adepți protestanți. Teofan nu părăsește niciodată cercul fermecat al polemicilor teologice școlare occidentale, în care întreaga problematică tragică a disputelor Reformei devine amorțită...

Dintre „tratatele” speciale ale lui Teofan, cele 6 și 7 sunt deosebit de importante și interesante - despre omul nevinovat și căzut. Teofan a scris pe aceeași temă în limba rusă: „Disputa dintre Pavel și Petru despre jugul insuportabil” (scrisă în 1712, dar publicată abia în 1774, în operele complete ale lui Teofan). Și învățătura lui Teofan despre îndreptățire din această mică carte le-a oferit adversarilor săi primul motiv pentru a vorbi despre „contradicțiile sale ecleziastice”, că era infectat cu „ulcerul calvinist”, că introducea înțelepciunea reformată în lumea rusă. Existau suficiente motive pentru astfel de reproșuri și suspiciuni. Teofan pornește de la cel mai strict pesimism antropologic, motiv pentru care toată activitatea umană în procesul mântuirii este devalorizată în avans pentru el. De aceea, el limitează și semnificația raționamentului teologic. Omul este zdrobit și dezonorat de cădere, captivat și încurcat de păcat. Voința însăși este captivată și slăbită. Teofan înțelege „justificarea” într-un sens complet legal – justificatio forensis. Aceasta este acțiunea harului lui Dumnezeu, prin care un păcătos care se pocăiește și crede în Hristos este acceptat în mod liber și declarat neprihănit, iar păcatele sale nu îi sunt imputate, ci neprihănirea lui Hristos este imputată (gratis justum habet et declarat, non imputatis ei peccatis eius, imputata vero ipsi justitia Christi). Teofan subliniază faptul că mântuirea se „împlinește” prin credință, iar faptele omului nu au niciodată puterea de a o îndeplini...

Nu este nevoie să intrăm într-o analiză detaliată a sistemului lui Teofan. Este mult mai important să simțim stilul său general intern. Și aici nu poate exista nicio dispută sau ezitare în concluzie: „da, Teofan a fost într-adevăr protestant” (A. V. Kartașov)...

Contemporanii vorbeau adesea despre asta. Feofilakt Lopatinsky a scris despre asta (în cartea „Despre jugul bun al Domnului”) și în special Markell Rodyshevsky. Ambii au suferit crud pentru curajul lor.

Feofan a fost ingenios și inteligent și a reușit să devieze lovitura teologică de la sine. Obiecțiile la adresa celor care nu erau de acord sub condeiul său s-au transformat cumva imperceptibil într-o denunțare politică, iar Feofan nu a ezitat să transfere disputele teologice în instanța Cancelariei Secrete. Cel mai puternic mijloc de autoapărare, dar și cel mai fiabil, a fost să amintească faptul că Petru însuși a aprobat sau a împărtășit opinia lui Feofan pe această temă. Atunci persoana monarhului însuși a fost acuzată, iar acuzatorul lui Feofan a fost găsit vinovat de insultarea directă a Majestății Sale, ceea ce a fost supus investigației și analizei Cancelariei Secrete, și nu discuției teologice libere. „Petru cel Mare însuși, nu mai puțin înțelept decât un monarh puternic, nu a recunoscut erezia la strămoșii mei." Această referire la Petru nu a fost doar o diversiune. Căci, în realitate, Petru a fost de acord cu Teofan în multe privințe...

Lupta împotriva „superstiției" a început deja sub Petru, a început chiar de Petru și a fost declarată deschis în „Regulamente". Și Teofan a scris întotdeauna împotriva „superstiției" cu un gust special. În acest sens, tragicomedia sa este foarte caracteristică: „Vladimir, prințul și conducătorul țărilor slavo-ruse, adus din necredința întunericului la lumina Evangheliei prin Duhul Sfânt". Aceasta este o satiră malefică și malițioasă la adresa „preoților" și a „superstițiilor" preoțești, plină de cele mai transparente aluzii la modernitate. Teofan a tratat rangul spiritual în general cu un dispreț nedisimulat, în special clerul Marelui Rus, în cercul căruia s-a simțit întotdeauna ca un străin și un extraterestru. Teofan a fost un „iluminator" tipic. Nu și-a ascuns dezgustul față de ritualuri, față de miracole, față de isprăvile ascetice, față de ierarhia însăși. Și a luptat cu toate aceste „super-obsesii" cu încăpățânarea unui raționament arogant. În această luptă a fost, dacă nu sincer, cel puțin franc. „Cu toată puterea sufletului meu urăsc mitra, sacul, toiagul, sfeșnicele, cădelnițele și alte asemenea distracții" - este adevărat, aceasta este dintr-o scrisoare prietenoasă și intimă...

Existau într-adevăr prea multe superstiții în viața rusească și în viața de zi cu zi din acea vreme. Dar Teofan și Petru însuși au vrut să le combată nu atât în numele credinței, cât în numele bunului simț și al „binelui comun...".

Până la urcarea pe tron a Elisabetei Petrovna, protestantismul în Rusia se afla, cum s-ar spune, sub o protecție specială și preferențială a puterii de stat și chiar a legilor statului. Guvernul lui Petru cel Mare, și nu numai din motive de beneficiu și toleranță statală, era prea adesea

dispus să identifice interesele protestanților cu ale sale, încercând să creeze impresia că ortodoxia era un fel de protestantism unic, moderat și ritualist, că ortodoxia și protestantismul erau ușor compatibile - facilime legitimeque uniantur, așa cum a demonstrat academicianul din Sankt Petersburg, Koliy, prieten al lui Prokopovici, într-o carte cu titlul caracteristic: Ecclesia graeca lutheranisans (Lubeck 1723). Ecaterina a II-a a susținut mai târziu că nu exista „aproape nicio diferență" între ortodoxie și luteranism: „cultul exterior este foarte diferit, dar Biserica este redusă prin raport la brutalitatea poporului..."

În timpul Annei, adică sub Biron, atitudinea autorităților față de Biserică a fost deosebit de acută. „Au atacat evlavia și credința noastră ortodoxă, dar în așa fel și sub pretextul că nu eradicau credința, ci o superstiție indecentă și foarte dăunătoare creștinismului. O, câți oameni spirituali, și mai ales învățați, au fost exterminați sub un astfel de pretext, călugării au fost destituiți și torturați. Întrebați de ce. Nu veți auzi alt răspuns decât acesta: superstițioși, bigoți, ipocriți, buni de nimic. Și toate acestea au fost făcute cu atâta viclenie și intenție, pentru a extermina complet preoția ortodoxă din Rusia și pentru a începe noul lor regim fără preoți." Așa își amintea un predicator sub Elisabetei (Ambrozie Iușkevici) din vremea Annei...

Petru însuși era nemulțumit de Stefan Iavorski pentru că a ridicat cazul Tveritinov, pentru că a pus problema contradicțiilor luterane prea dur și direct. „Piatra Credinței" nu a fost publicată în timpul vieții lui Petru tocmai din cauza atacurilor sale polemice dure împotriva protestanților. Această carte a fost publicată pentru prima dată abia în 1728, cu permisiunea Consiliului Suprem Privat, sub supravegherea lui Feofilakt Lopatinsky. Această publicare a „Pietrei" a ofensat mulți în Germania. În 1729, răspunsul „apologetic" al lui Buddey a fost tipărit la Jena - zvonurile atribuiau acest răspuns lui Feofan. În 1731, Mosheim a scris împotriva „Pietrei". Iar dominicanul Ribeira, care a servit sub Ducele de Liria, și mai târziu sub spanioli, l-a apărat pe Iavorski în Rusia. Disputa a devenit confuză și complicată și s-a încheiat în Cancelaria Secretă...

Prin decretul din 19 august 1732, „Piatra Credinței" a fost din nou interzisă și retrasă din circulație, întreaga ediție fiind confiscată și sigilată. „Dușmanii noștri interni au conceput un fel de strategie pentru a zdruncina credința ortodoxă, au închis cărți spirituale gata făcute în întuneric și le-au interzis altora să scrie sub pedeapsa cu moartea. Nu numai învățătorii, ci și învățăturile și cărțile lor au fost

legate, falsificate și închise în închisoare, și s-a ajuns deja la punctul în care în propriul nostru stat ortodox era periculos să deschidem gura despre credința noastră: necazurile și persecuțiile aveau să urmeze imediat" (Ambrozie Iușkevici)...

Cartea lui Iavorski a fost pusă în circulație liberă abia în 1741, de către Înaltul Comandament...

„Piatra Credinței" a fost persecutată și interzisă tocmai pentru că era considerată polemică împotriva Reformei. Și, dimpotrivă, tocmai din acest motiv, cartea lui Stefan Iavorski a fost prețuită de acei ortodocși care nu aveau nicio simpatie sau atracție pentru latinismele lui Iavorski. Un astfel de exemplu a fost Posoșkov. „Și pentru întărirea în credință și pentru protejarea de luterani, calviniști și alți iconoclaști, este necesar să se tipărească câte cărți ar trebui să scrie Piatra Credinței Preasfințitul Mitropolit Stefan Iavorski de binecuvântată memorie și să se trimită câte cinci cărți fiecărei școli; și astfel încât cei care doresc să ajungă la presbiteriu să memoreze acea Piatră prețioasă, astfel încât să-și poată aminti fiecare răspuns din gură în gură." Posoșkov era sincer îngrijorat și jenat de pericolul „iconoclast", de „înțelepciunea nebunească a lui Luther", de „înțelepciunea frivolă" a luteranismului. Posoșkov a fost un zelot direct al reformelor lui Petru, dar nu a considerat necesar sau posibil să renunțe la credința paternă sau să o înlocuiască cu una nou inventată și mai ușoară, de dragul acestei reînnoiri și „fericiri generale". Posoșkov nu vorbește mai blând decât Teofan sau țarul însuși despre ignoranța religioasă și superstiția poporului, chiar și a clerului însuși, despre sărăcia și neadevărul poporului și insistă asupra înființării de școli peste tot, cere chiar și candidaților pentru rangul de diacon „înțelegere gramaticală", invită monahii să intre în învățătură „și să fie confirmați în încercări". Cu toate acestea, idealul lui Posoșkov rămâne „viața spirituală", dar nu lumească sau seculară. De aceea a simțit apropiere și încredere în Stefan Iavorski, în ciuda tuturor latinismelor sale. Și în Stefan a găsit mult material, în primul rând...

Circumstanțele erau de așa natură încât Stefan, teologhind de la Bellarmine, a protejat astfel Biserica Rusă de introducerea Reformei în ea...

Și împrejurările s-au dezvoltat în așa fel încât soarta istorică a teologiei ruse în secolul al XVIII-lea a fost decisă în cursul unei dispute între epigonii scolasticii romane occidentale post-reformiste și protestante...

Teofan a câștigat această dispută pentru o vreme, dar nu imediat. Până la mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar și în școlile nou înființate, din cauza unei anumite inerții istorice, vechile tradiții romanice kieviene au persistat încă. Noile idei nu au intrat imediat în circulație generală...

Teofan, ca un erudit cărturar, a câștigat. A fost o victorie pentru teologia școlară protestantă...

4. Educația spirituală în formă este o credință dual în esență.

În Regulament, Teofan schițează un program coerent și rezonant al noii învățături școlare (întreaga secțiune: „Școli, și în ele profesori și elevi, precum și predicatori bisericești"). „Când nu există lumină a învățăturii, nu poate exista o bună purtare în Biserică și nu poate exista dezordine, și multe superstiții ridicole, și, de asemenea, discordie și erezii cele mai nebunești..."

Academia de la Kiev rămâne un model sau un exemplu pentru Teofan. El propune înființarea unei „Academii" și în Nord. Ar trebui să fie o școală unică și universală, de lungă durată și cu mai multe niveluri, iar toate nivelurile ar trebui să fie împreună. Ar trebui să fie o școală cuprinzătoare, cu cursuri de filosofie și teologie ca final. La Academie ar trebui deschis un seminar, adică un cămin, „ca o mănăstire" - exact de aici ar trebui să începem, potrivit lui Teofan. Aici se bazează din nou pe un exemplu sau o experiență occidentală, „dintre care multe au fost inventate în țări străine; cel mai probabil avea în minte Colegiul Roman" al Sfântului Atanasie, unde el însuși a studiat. Modul de viață într-un astfel de seminar ar trebui să fie închis și detașat, cu o distanță și o separare cât mai mare de viața înconjurătoare („nu în oraș, ci pe margine"), de influența rudelor și a vechiului mediu. La urma urmei, aceasta este singura modalitate de a hrăni și forma o nouă rasă de oameni. „O astfel de viață pentru tineri pare grea și ca o închisoare deținută: dar cine se obișnuiește să trăiască așa, chiar și după numai un an, o va găsi foarte dulce: după cum știm din propria noastră experiență și din experiența altora..."

Teofan a încercat imediat să înființeze un astfel de seminar și deja în 1721 a deschis o școală la casa sa de pe Karpovka. Era doar o școală elementară, acolo predau străini (academicianul Bayer, faimosul Sellius). Odată cu moartea lui Teofan, această școală a fost desființată.

În nord, Academia Spasskaya din Moscova (în Mănăstirea Zaikonospassky) a devenit școala principală. Deja în 1700 sau 1701, aceasta a fost reconstruită după modelul de la Kiev într-o școală latină, sub protectoratul lui Stefan Iavorski. Patriarhul Dositei i-a reproșat pe bună dreptate că a redus totul la „învățături latine". În același timp, iezuiții din Moscova, care aveau propria școală la Moscova pentru fiii nobilimii moscovite, vorbeau cu simpatie despre el. Elevii ambelor școli erau în relații prietenoase și se purtau discuții scolastice comune. Se pare că Stefan însuși a fost la un moment dat în relații bune cu iezuiții...

Profesorii de la Academie erau toți din Kiev. Dintre aceștia, Feofilakt Lopatinsky merită o mențiune specială. Mai târziu, a fost arhiepiscop de Tver și a suferit insuportabil din cauza oamenilor răi sub Anna Ivanovna. Mai ales din cauza lui Feofan însuși, pe care l-a acuzat și denunțat pentru protestantism. Feofilakt a fost un om cu mari cunoștințe și un spirit îndrăzneț, dar în teologie a fost un scolastic tipic. A predat conform lui Aquinas (Scientia sacra, 1706-1710, în manuscris: cf. notele lui I. Krokovsky); mai târziu a publicat „Piatra Credinței..."

În general, școlile din Rusia Mare erau înființate și deschise la acea vreme, de obicei doar de episcopi din Rușii Mici (a existat o perioadă în care doar Rușilor Mici li se permitea să fie hirotoniți episcopi și arhimandriți), iar aceștia fondau școli latine peste tot, urmând exemplul și asemănarea celor în care studiau ei înșiși. De obicei, aduceau profesori cu ei sau îi chemau mai târziu din Kiev, uneori chiar de „origine poloneză". Se întâmpla ca studenții să fie aduși din sud. Aceasta a fost o relocare directă a rușilor din sud sau a „cerkașilor"; în nord, aceasta era adesea percepută ca o dominație străină. În istoria școlii teologice, reforma lui Petru a însemnat tocmai „ucrainizare", în sens direct și literal. Pentru studenții din Rusia Mare, această nouă școală părea de două ori străină - ca școală de „învățături latine" și ca școală de profesori „cerkași". Znamenski, în remarcabila sa carte despre școlile teologice din secolul al XVIII-lea, spune următoarele despre aceasta: „Toți acești plasatori erau, în adevăratul sens al cuvântului, străini pentru studenți, vizitatori dintr-o țară străină, ceea ce era atunci Mica Rusie, cu propriile lor obiceiuri, concepte și însăși știința; cu propria lor grai, de neînțeles, străin urechii Marii Rusii și, în plus, nu numai că nu voiau să se adapteze la tineretul pe care îl iluminau și la țara care îi chemase, dar chiar îi disprețuiau în mod deschis pe Marii Ruși ca fiind sălbatici, râdeau de orice și criticau tot

ce nu semăna cu Mica lor Rusie și propuneau și impuneau tot ce le aparținea ca fiind singurul bine." Și se știe direct despre mulți dintre acești nou-veniți că au rămas pentru totdeauna neobișnuiți în dialectul rusesc și foloseau dialectul Micii Rusii. Abia în vremea Ecaterinei cea Mare situația s-a schimbat. Dar până atunci, generații de latiniști locali Marii Rusii crescuseră deja. Școala a rămas latină. „Colonia" s-a întărit, dar nu a încetat să mai fie o colonie...

Nu este prea puternic să spunem: „cultura care a trăit și s-a dezvoltat în Rusia din vremea lui Petru este o continuare organică și directă nu a Moscovei, ci a Kievului, a culturii ucrainene" (Prințul N. S. Trubețkoi). Trebuie făcută aici o singură rezervă. Această cultură era prea artificială și a fost introdusă prea forțat pentru a vorbi despre o „continuare organică..."

În proiectarea noii școli exista o mare ambiguitate și inconsecvență. Conform sarcinii, aceasta era în primul rând o școală „de clasă" și obligatorie pentru „cler" - copiii clerului erau recrutați aici cu forța, ca și recruții, sub amenințarea serviciului militar, a închisorii și a pedepselor corporale nemiloase. În Mica Rusie, dimpotrivă, această școală avea un caracter unic; iar clerul nu a fost separat acolo într-o clasă specială, până în vremea Ecaterinei cea Mare. Pe lângă Academia din Kiev, Colegiul din Harkov, transformat în 1726 dintr-un seminar fondat în 1722 de episcopul Belgorodului, Epifanie Tihorski, cu un mare sprijin financiar din partea prinților Golitsyn, este foarte caracteristic în acest sens. Uneori era chiar numită Academia Tihoriană. O clasă teologică a fost deschisă acolo încă din 1734...

În orice caz, episcopii erau obligați să înființeze noi școli, pe cheltuiala celor locale, mănăstirești sau bisericești. Aceste școli erau înființate cu considerații profesionale, „în speranța preoției", pentru crearea și educarea unei noi generații de clerici...

Totuși, conform programului, acestea erau școli generale, teologia fiind studiată doar în ultima clasă. Și astfel, doar câțiva dintre cei admiși la științe ajungeau la această ultimă clasă, după un curs lung și anevoios; majoritatea abandonau seminariile fără a atinge vreodată învățăturile teologice. Nu doar cei mai răi plecau înainte de vreme („pentru că nu luau știința" sau „pentru că nu înțelegeau învățătura"). Prea des, cei mai buni erau rechemați „în echipa seculară", pentru a spera la alte profesii sau pur și simplu „la rangul clerical". La urma

urmei, pe tot parcursul secolului al XVIII-lea, aceasta era singura rețea școlară deja stabilită și extinsă...

S-a dovedit a fi imposibil să se înființeze și să se desfășoare simultan întreaga rețea de școli cu mai multe niveluri, așa cum era de așteptat. În primul rând, nu exista nicăieri unde să se găsească și să se adune numărul necesar de profesori, care să fie și ei mulțumiți și suficient de pricepuți, mai ales „pentru cele mai avansate învățături", adică teologice și filosofice. În orice caz, dintre cele 26 de seminarii deschise înainte de 1750, doar patru aveau o clasă de teologie în acel an, iar alte patru aveau o clasă de filosofie. Chiar și în Seminarul Alexandr Nevski din capitală, predarea nu a început imediat, tot din cauza lipsei și incompetenței profesorilor. Era foarte dificil să se recruteze studenți, deși neprezentarea la școală era considerată echivalentă cu dezertarea militară. Într-un stat polițienesc, nu există nicio distincție între predare și serviciu. Predarea în sine este deja serviciu sau datorie. În acest moment, un elev (chiar și unul foarte tânăr) este considerat o persoană care servește, care își îndeplinește o datorie și este obligat să îndeplinească toate scopurile gradului său sub amenințarea unei pedepse nu chiar disciplinare, ci penale. Prin urmare, chiar și cei care nu au niciun succes în studii sunt eliberați de la îndeplinirea serviciului lor educațional cu extremă reticență (cu excepția cazului în care se dovedesc a fi flăcăi cu o răutate invincibilă, feroce, rapid la luptă) și, în loc să studieze, într-un astfel de caz, sunt trimiși la soldați. „În acest sens, seminariștii erau ceva de genul cantoniștilor bisericești." Cei care nu se prezentau, plecau și fugeau trebuiau căutați și aduși cu forța, uneori chiar în lanțuri, „pentru antrenament și folosirea ispitei descrise în Regulamentul Spiritual". Și toate acestea tot nu au oprit evadările. S-a întâmplat ca aproape jumătate din seminar să fugă, iar în listele studențești era scris epic: semper fugitiosus...

Această fugă panicată și ascundere a elevilor nu era personificarea întunericului, lenei sau obscurantismului în rândul clerului. Motivul acestei negări nu era ignoranța sau superstiția clerului, despre care Petru și Teofan au putut să vorbească atât de elocvent. Motivul era că această nouă școală era străină și necunoscută, era o colonie latino-poloneză neașteptată în țara sa natală și, chiar și din cel mai „profesionist" punct de vedere, nu putea părea fără motiv doar inutilă.

„În gramatica latină și în orice fel de «manipulare politică, legată de seminar», mintea practică nu vedea nicio utilitate și nu găsea niciun motiv să schimbe vechile, obișnuitele mijloace de pregătire pentru

funcțiile bisericești de acasă cu unele noi, neobișnuite și dubioase. Nu se dovedise încă cine era de obicei mai bine pregătit pentru preoție, un psalter care slujise în biserică din copilărie și studiase practic cititul și cântatul, precum și regula, sau un latinist de la școală care memorase doar câteva vocabulare și «inflexiuni latine» (Znamensky).

Limba slavă a fost aproape complet abandonată în această școală latină - la urma urmei, chiar și textele Scripturii erau adesea citate în latină în timpul lecțiilor. Se studiau gramatica, retorica și poetica latină, retorica rusă fiind adăugată la acestea abia târziu. Și nu este greu de înțeles de ce părinții cu atâta neîncredere își trimiteau copiii „în acest blestemat serimarium pentru chinuri", iar copiii preferau să ajungă la închisoare, fie și numai pentru a evita acest serviciu educațional. Căci se crea o impresie deprimantă că în această școală inovatoare își schimbau, dacă nu credința, atunci naționalitatea...

În timpul lui Petru cel Mare, nu au fost asimilate atât „principiile universale" ale europenismului, cât rutina occidentală, care a fost pur și simplu introdusă. Aceasta a fost introdusă prin măsuri coercitive și prin mijloace prea adesea umilitoare din punct de vedere moral, ceea ce se simțea mai ales în „lipsa nesfârșită", adică în sărăcia flagrantă care predomina în școli la începutul secolului următor. Tineretul spiritual, așa cum spunea deja Filaret al Moscovei despre vremea sa, „era pregătit pentru slujirea Bisericii mai mult prin răbdare și neobosealã decât printr-o abundență de beneficii, în cele mai obișnuite grade, ceea ce era foarte important..."

Adevărat, în a doua jumătate a secolului situația s-a mai înmuiat oarecum, a fost propus un alt ideal, mai ostentativ, mai pedagogic. Chiar și limba franceză a fost introdusă în program...

Acest ideal s-a reflectat prea puțin în viață...

Înființarea școlilor în sine a fost o achiziție incontestabilă și pozitivă. Totuși, acest transfer al școlii latine pe pământ rusesc a însemnat o prăpastie în conștiința bisericească. O prăpastie între „erudiția" teologică și experiența bisericească...

Și acest lucru se simțea cu atât mai evident, deoarece se rugau încă în limba slavă, dar teologizau în latină. Aceeași Scriptură era citită în latină internațională în sala de clasă, iar în biserică în limba maternă...

Această prăpastie dureroasă în conștiința bisericească însăși este probabil cel mai tragic rezultat al erei petrine. Se creează o nouă „credință dual㔠sau cel puțin o dualitate a spiritului...

„Odată ce te alături germanilor, e foarte greu să-i părăsești" (Herzen)...

Cultura occidentală se construiește. Chiar și teologia occidentală se construiește...

În secolul al XVIII-lea, denumirea de știință însemna de obicei învățătură, „erudiție". Și această erudiție scolastico-teologică a școlilor latine rusești din secolul al XVIII-lea este percepută din interiorul vieții bisericești și al vieții de zi cu zi (și nu fără un motiv suficient) ca ceva extern și inutil, care nu este deloc cauzat de nevoile organice ale vieții bisericești în sine. Această erudiție nu era neutră. Studiul teologiei după Teofan învăța pe cineva să pună și să vadă toate întrebările într-un mod protestant. Odată cu erudiția, a fost adoptată și psihologia, iar însăși structura mentală a fost „reformată". Acesta nu este cu siguranță cel mai puternic motiv pentru neîncrederea și indiferența încăpățânată față de cultura teologică, care nu au fost încă eradicate în cercuri largi ale oamenilor bisericești și ale clerului însuși. Acesta este motivul atitudinii încă nedepășite față de știința teologică ca o invenție străină și occidentală, pentru totdeauna străină de Răsăritul ortodox, care a împiedicat și împiedică atât de tragic vindecarea conștiinței religioase ruse și eliberarea acesteia de prejudecățile antichității și noutății...

Acesta este un diagnostic istoric, nu o evaluare. „S-a observat și la mulți seminariști care, în timp ce studiau latina și științele, au simțit brusc plictiseală în ei înșiși" (dintr-un foarte curios „strigăt al copiilor de negustori și oameni de rând", prezentat arhiepiscopului Platon Levshin la Tver în 1770, despre reintroducerea învățământului rus). Această „plictiseală" și adesea chiar „durere" (adică o deteriorare a minții), se născuseră dintr-o vânătăie și o încordare mentală. Nu numai sub Petru însuși, ci cu atât mai mult după el, au existat prea multe motive și temeiuri pentru neîncredere și suspiciune. Știința a fost folosită împotriva superstiției, iar acest strigăt odios de „superstiție" a fost prea des înțeles ca însemnând tocmai credință și toată evlavia. La urma urmei, aceasta se întâmpla în „Epoca Iluminismului..."

În lupta împotriva acestor superstiții, utilitarismul practic din vremea lui Petru cel Mare împiedică gândirea liberă luxuriantă și libertinismul Caterinei...

În lupta împotriva „superstițiilor", Petru însuși a fost chiar mai hotărât decât Teofan, pentru că era mai dur – Teofan, la urma urmei, nu era meșteșugar...

În acest sens, legislația lui Petru privind mănăstirile și monahismul este deosebit de indicativă. În monahism, Petru a văzut doar înșelăciune și parazitism - „când unii ipocriți s-au apropiat de împărații greci și mai ales de soțiile lor..."

„Această cangrenă a început să se răspândească rapid și printre noi..."

În Rusia, Petru a considerat monahismul complet nepotrivit, având în vedere doar condițiile climatice. El a propus transformarea mănăstirilor existente în aziluri de bătrâni, în aziluri de bătrâni pentru copiii găsiți sau pentru invalizi de război, transformarea călugărilor în servitori de spital, iar a călugărițelor în torcătoare și dantelare, aducând în acest scop meșterese din Brabant...

„Și ceea ce spun ei că se roagă, asta se roagă toată lumea. Ce profit obține societatea din asta..."

Interdicția călugărilor de a se ocupa de carte și de scris este deosebit de caracteristică. Aceasta provine din „regulile" despre monahism, anexate la Regulament. „Călugării nu li se va permite să scrie scrisori chiliilor lor, fie extrase din cărți, fie scrisori de sfat, fără știrea personală a starețului, sub pedepse corporale severe, nimănui și să nu primească scrisori, decât cu permisiunea starețului și, conform rânduielilor spirituale și civile, să nu țină cerneală și hârtie, cu excepția celor care sunt în mod expres permise de stareț pentru folosul spiritual comun. Și acest lucru trebuie supravegheat cu sârguință asupra călugărilor, deoarece nimic nu distruge tăcerea monahală mai mult decât scrisorile lor deșarte și zadarnice..."

Referitor la această interdicție, Gilyarov-Platonov a remarcat foarte corect la vremea sa: „Când Petru cel Mare a emis un decret care interzicea unui călugăr să țină condei și cerneală în chilie, când același suveran a ordonat prin decret ca un părinte duhovnic să dezvăluie unui anchetator criminal păcatele spuse în spovedanie: clerul a trebuit să simtă că de atunci încolo puterea de stat va sta între ei și popor, că

își va asuma conducerea exclusivă a gândurilor poporului și va încerca să distrugă acea legătură de relații spirituale, acea încredere reciprocă care exista între turmă și pastori...”

Adevărat, în același timp, Petru dorea să se ocupe de educația călugărilor, în primul rând de adevărata înțelegere a Scripturii. La început s-a propus să se adune toți tinerii călugări (adică sub 30 de ani) în Academia Zaikonospasssky pentru cursuri (decret din 1 septembrie 1723). Și acest lucru ar fi trebuit să provoace doar noi neliniști. Acest lucru nu putea fi înțeles decât în așa fel încât și călugării să fie supuși unor obligații educaționale și de serviciu (aceasta era în întregime în spiritul „reformei”) și chiar în școlile latine. Ceva mai târziu, Petru a plănuit să reorganizeze mănăstirile în general în pepiniere de figuri iluminate și în special pentru traduceri utile...

Noua școală a fost percepută în primul rând ca un fel de preluare și intervenție a statului. Iar noii călugări „învățați” de tip latin-kiovian, pe care Petru și Teofan doreau să-i pregătească (cf. în „anunțul” din 1724), care au impus și au bătut cu ciocanul această știință latină lipsită de viață în capetele nedumerite și îngrijorate, cu greu au putut împăca pe cineva cu desființarea și închiderea vechilor și pioase mănăstiri, cu reducerea la tăcere a slujbei divine în ele (cf. ulterior judecata sinceră a tânărului Paisie Velicikovski despre aceasta)...

Guvernul lui Petru cel Mare a extorcat acceptarea însăși a schimbării religioase-psihologice. Tocmai din cauza acestei extorcări, conștiința religioasă din secolul al XVIII-lea s-a micșorat, s-a contractat, s-a refugiat atât de des în tăcere, în păstrarea tăcerii și în ascunderea întrebărilor pentru ea însăși...

Limbajul unic și comun s-a pierdut, acea legătură simpatică s-a pierdut, fără de care înțelegerea reciprocă este imposibilă. Și acest lucru a fost facilitat și mai mult de acele batjocuri și ridiculizări în care tragediștii culturali și iluminiștii ruși ai secolului al XVIII-lea au excelat cu atâta dragoste...

În istoria teologiei ruse și a conștiinței religioase ruse în general, toate aceste contradicții și vânătăi ale secolului al XVIII-lea au rezonat și au fost resimțite cu mare forță și durere...

5. Secolul al XVIII-lea este secolul savanților și arheologilor. Teologie pe grămezi.

Influența directă a lui Teofan asupra învățământului școlar nu a fost imediat evidentă. El însuși a predat la Kiev pentru o scurtă perioadă și nu a lăsat niciun elev. „Sistemul" său a rămas neterminat; notițele sale au fost pregătite pentru tipărire și publicate abia mult mai târziu. Sistemul lui Teofan a intrat în uz școlar aproximativ la mijlocul secolului (la Kiev, sub mitropolitul Arseni Mogilianski, din 1759). În prima jumătate a secolului, predarea teologică a continuat peste tot în stilul romanic anterior (Teofilact, Ghedeon Vișnevski și parțial chiar Kirill Florinsky la Moscova; Inocenți Popovski, Cristofor Charnutski, Iosif Volchanski, Ambrozie Dubnevici la Kiev; aici este potrivit să-l numim și pe Arseni Matseevici). În noile seminarii, teologia era de obicei studiată din notițele lui Ioasaf Krokovski sau Teofilact, adică după Toma de Aquino. În acea perioadă, filosofia predată peste tot era peripatetică, [2] Philosophia Aristotelic-Scholastica și, de obicei, conform acelorași manuale ca și iezuiții polonezi...

Aproape simultan, învățătura teologică s-a mutat de la Aquinas la Teofan, iar filosofia de la scolasticul Aristotel la Wolff - manualul lui Baumeister a devenit obligatoriu și general acceptat pentru o lungă perioadă de timp (de obicei în ediția lui N. Bantysh-Kamensky, Baumeisteri Elementa philosophiae, M. 1777, dar la Kiev deja din 1752). Se instalează dominația scolasticismului latino-protestant. Școala rămâne latină ca limbă, metoda de predare și viața educațională nu se schimbă. Pe lângă notițele lui Teofan, ei folosesc în continuare direct sisteme și colecții protestante: Gerhard, Quenstedt, Gollazius, Buddey... Și în același stil fac compilații, „abrevieri" și „extrase" din aceste manuale protestante, ca și înainte din cele romanice. Puține dintre aceste compilații au fost publicate: prelegerile lui Sylvester Kulyabka, Georgy Konissky și Gavriil Petrov nu au fost publicate. O serie de compendii au apărut târziu: [3] Doctrina de Feofilakt Gorsky (la Leipzig, 1784) — despre Buddey și Schubert; Compendium de Iakinf Karpinsky (Leipzig, 1786); Compendium de Sylvester Lebedinsky (Sankt Petersburg, 1799; Moscova, 1805); și deja în 1802, compendii de Irenaeus Falkovsky — toate despre Feofan. Este zadarnic să căutăm libera circulație a gândirii în toate aceste cărți și compendii. Erau cărți pentru memorare, o „tradiție școlară" imobilă, o povară a erudiției...

Secolul al XVIII-lea a fost secolul savanților și arheologilor (filologilor mai degrabă decât istoricilor). Și acest lucru se reflectă în predare. Întreaga semnificație a artei educaționale a secolului al XVIII-lea constă tocmai în această acumulare și colecționare de material. Chiar și în seminariile provinciale, cei mai buni studenți citesc mult. Citesc

istorici antici și adesea Părinții, mai des în traduceri latine decât în greacă. Căci greaca nu era numărată printre materiile „obișnuite", adică principale, de predare și nici măcar nu era obligatorie (cf. dorința din carta Universității din Moscova „de a preda greaca"). Abia în 1784 s-a acordat atenție predării limbii grecești, „în lumina faptului că cărțile sacre și profesorii Bisericii noastre Ortodoxe Greco-Ruse sunt scrișI în ea". Mai degrabă, însă, din motive politice, în legătură cu cunoscutul „proiect grecesc", motiv pentru care s-a propus predarea limbii vorbite. Această reamintire nu a avut consecințe practice directe și chiar un zelot precum Platon din Moscova, în iubitul și foarte patronatul său Seminar Trinity, doar 10-15 persoane doreau să studieze în greacă. Platon însuși a studiat greaca după școală. El spera să obțină de la seminariști abilitatea de a vorbi în dialectul „greacă simplă" și abilitatea de a citi în „greacă elenă". Asta căuta: în seminarul său se scria chiar și poezie greacă. Și la Seminarul Trinității, ca și la Academia Spassky, se traduceau Părinții - din greacă și din latină, precum și alte cărți. Greaca a devenit obligatorie abia în timpul reformei din 1798, împreună cu ebraica...

Printre eleniștii ruși ai secolului al XVIII-lea, trebuie menționat în primul rând Simon Todorsky (decedat arhiepiscop de Pskov), un mare expert în limbi greacă și orientale și student al celebrului Michaelis. Studenții lui Todorsky la Academia din Kiev au fost Iacob Blonnitsky și Varlaam Lyashchevskiy, ambii lucrând ulterior la Biblia slavă pentru o nouă ediție („Biblia elisabetană" a fost publicată în 1751, iar ediția a fost repetată succesiv în 1756, 1757 și 1759). Aceasta nu a fost o sarcină ușoară. Corectorii trebuiau să aibă un tact și un fler filologic autentic. A fost necesar să se decidă ce ediții să se folosească ca bază pentru verificare - a fost adoptată ediția Walton Polyglot și a fost folosită și ediția complutensiană. Nu s-a decis imediat ce se va face în cazurile de traducere eronată în edițiile anterioare și familiare.

S-a gândit chiar și la tipărirea ambelor traduceri în paralel, atât a celei vechi, cât și a celei recent corectate. Biblia tipărită oferă doar un index amplu al modificărilor făcute. Au corectat conform textului celor Șaptezeci. Teofan era împotriva comparării traducerii nu numai cu cea ebraică, ci și cu alte texte grecești, „care nu intraseră în uzul comun în Biserica Răsăriteană". Acest argument avea să fie repetat un secol mai târziu de zeloții „cursului invers...".

Iacob Blonnitsky a fost cândva profesor la Tver și la Moscova. Nu a terminat studiul biblic, s-a dus în secret la Athos, a locuit acolo timp

de zece ani, în Zograful bulgar, continuându-și studiile gramaticale în limbile slavă și greacă...

Latura pozitivă a noii învățături teologice era realismul său biblic, dorința de a lua și înțelege textul sacru în contextul său concret și chiar în perspectivă istorică. În exegeza secolului al XVIII-lea, alegorismul, moralist și edificator, era foarte puternic. Cu toate acestea, Biblia era percepută, în primul rând, ca o carte de Istorie Sacră. O percepție ecleziastic-istorică începea deja să prindă contur [4] ...

În 1798, istoria bisericii era deja inclusă în planul de predare. În absența unei cărți „clasice" (adică a unui manual), s-a propus predarea acesteia după Mosheim, Bingham sau Langius. În Academia din Moscova, în anii 1760, se făceau multe traduceri istorice. Astfel, Pavel Ponomarev (rector din 1782, mai târziu arhiepiscop de Tver și Iaroslavl) a tradus Memoriile lui Tillemont, dar traducerea a întâmpinat obstacole din cauza cenzurii. Ieronim Chernov (prefect din 1788) și-a publicat traducerea din Bingham. Methodius Smirnov (rector între 1791-1795, mai târziu arhiepiscop de Tver) și-a început cursul de teologie cu o introducere istorică. Deja în 1805 a fost publicată cartea sa: Liber historicus de rebus in primitiva sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum ecclesia christiana, primul eseu despre istoria bisericii din Rusia. Prin tipar și stil, această carte aparține în întregime secolului al XVIII-lea. Timp de mulți ani la rând, Piotr Alekseev, protopopul din Arhanghelsk, membru al Academiei Ruse, un om cu vederi foarte avansate, a predat la Universitatea din Moscova. Lucrarea sa principală, „Dicționarul bisericesc", adică o explicație a lucrurilor și termenilor bisericești, a avut trei ediții (Moscova, 1773; ediția a 3-a, 1819). În 1779 a început publicarea „Confesiunii Ortodoxe"; întreaga primă parte și 30 de întrebări din a doua fuseseră deja tipărite, dar apoi întreaga publicare a fost oprită – „din cauza anumitor note adăugate îngroșate". Ulterior, propriul său „Catehism" a fost, de asemenea, oprit...

De asemenea, este necesar să menționăm numele lui Veniamin Rumovsky (decedat în 1811, în rang de arhiepiscop de Nijni Novgorod), cunoscut pe scară largă ca autorul „Noii Tablete" (publicată pentru prima dată la Moscova, în 1803) - în plus, a tradus „Euchologionul" lui Goar - și, de asemenea, Irenaeus Klementevsky (în rang de arhiepiscop de Pskov, a murit în 1818), cunoscut pentru cărțile sale interpretative, precum și pentru traducerile patristice din greacă...

O nouă tendință, tendința pietismului, s-a alăturat influenței vechii scolastici protestante foarte devreme. [5] În acest context, trebuie menționat încă o dată numele lui Simon Todorsky (1701-1754). După Academia de la Kiev, așa cum relatează el însuși, „a plecat peste hotare, la Academia din Halle, în Magdeburg". Halle era atunci principalul și foarte turbulentul centru al pietismului (cf. expulzarea lui Wolf de acolo în 1723). Todorsky a studiat aici limbile orientale, în special limbile Bibliei. Și acest interes sporit pentru Biblie este foarte caracteristic pietismului, în care motivele filologice și moraliste se îmbină în mod neașteptat (cf. Collegium philobiblicum fondat de A. G. Franke la Leipzig; Franke însuși a fost profesor de ebraică). La un moment dat, Todorsky a fost chiar profesor la faimosul „Orfelinat" al pietistilor din Halle. Aici și atunci a tradus cartea lui John Arndt „Despre adevăratul creștinism" (publicată la Halle în 1735). În plus, a tradus „Îndrumarea lui Anastasie Predicatorul pentru înțelegerea suferințelor Mântuitorului" și „Învățătura despre începutul vieții creștine" a unui autor necunoscut. Toate aceste cărți au fost interzise și retrase din circulația rusă în 1743, astfel încât astfel de cărți să nu mai fie traduse în dialectul rus în viitor...

Todorsky nu s-a întors acasă din Halle imediat. „Și după ce a plecat de acolo, a petrecut un an și jumătate printre iezuiți în diferite locuri." Apoi a predat grecilor ortodocși undeva în Ungaria. A fost din nou la Kiev abia în 1739...

În a doua jumătate a secolului, opinia pietistă și sentimentală a devenit foarte sensibilă, s-a intersectat cu influența mistică a francmasoneriei. În școlile teologice, influența acestui moralism visător a fost foarte vizibilă. Cel mai probabil a fost cel mai vizibil la Moscova, în vremea lui Platon. „Wolfianismul" în sine era sentimental — sistemul lui Wolff este numit pe bună dreptate „dogmatica unui om sentimental..."

Nu au existat schimbări semnificative în structura sau organizarea școlilor teologice de-a lungul secolului, deși fața secolului s-a schimbat de multe ori. La începutul domniei Ecaterinei, a fost formată o mică comisie „pentru înființarea celor mai utile școli teologice din eparhii". Aceasta era formată din Gabriel, pe atunci episcop de Tver, Inochenty Nechaev, episcop de Pskov, și Platon Levshin, încă ieromonah. Aceasta se întâmpla în 1766. Comisia nu a considerat necesară schimbarea tipului de școală latină și a plănuit doar să introducă o mai mare completitudine, uniformitate și consecvență în sistemul școlar (și programe). Se presupunea că va dezmembra etapele succesive ale

educației, va aloca patru seminarii cu un curs extins (în Novgorod, Sankt Petersburg, Kazan și Iaroslavl) și va ridica Academia din Moscova la nivelul unei „universități teologice", cu un curs universal. Problema necesității de a ridica nivelul social și condițiile clerului a fost pusă în mod clar („înființarea pentru o mai mare încurajare a studenților și o mai bună întreținere a clerului învățat" etc.). Un spirit nou se simte în întregul proiect — sunt subliniate interesele dezvoltării generale, se propune o atenuare a disciplinei și a moralei. Se propune „insuflarea în studenți a unei ambiții nobile, de care, asemenea unui izvor, să fie călăuziți în acțiunile lor". Se propune introducerea de noi limbi. Foarte caracteristică este propunerea de a încredința toate școlile teologice grijii a doi protectori, secular și spiritual, pentru a oferi școlilor o mai mare independență. Devenea clar că era imposibil să se reformeze cu adevărat școala teologică fără „îmbunătățirea" și asigurarea clerului. Acest lucru era deja indicat în propunerile sale de către Comisia pentru Schimbări Bisericești din 1762 (în care Teplov ocupa o poziție de conducere)...

Proiectul Comisiei din 1766 nu a avut consecințe practice. Dar în același an, un număr de tineri din cler au fost trimiși în străinătate pentru studii academice. Aceștia au fost distribuiți între Göttingen, Leiden și Oxford. În legătură cu întoarcerea bursierilor străini din Göttingen în 1773, s-a pus din nou problema deschiderii, sub supravegherea Sinodului, a unei Facultăți de Teologie la Moscova, unde specialiștii care se întorceau să poată fi folosiți în predare. În 1777, a fost elaborat un plan detaliat pentru facultate. Dar nici de data aceasta problema nu a avansat. La momentul înființării Universității din Moscova, în 1755, s-a stipulat separarea teologiei: „deși în fiecare Universitate, pe lângă Științele Filosofice și Jurisprudență, ar trebui oferite și cunoștințe teologice, totuși, grija pentru Teologie este lăsată pe bună dreptate Sfântului Sinod" (Proiect, paragraful 4)...

Dintre bursierii din Göttingen, doar unul a fost repartizat într-un post la o școală teologică. Acesta a fost Damaskin Semenov-Rudnev, mai târziu episcop de Nijni Novgorod și membru al Academiei Ruse. La Göttingen, în timp ce lucra ca inspector pentru studenții mai tineri, nu a studiat teologia, ci filologia și istoria și l-a tradus pe Nestor în germană. Cu toate acestea, a participat la cursuri teologice și chiar a publicat tratatul lui Feofan „Despre procesiunea Duhului Sfânt" cu adăugiri și anexe (1772). La întoarcere, a depus jurăminte monahale și a fost profesor și rector al Academiei din Moscova. Chiar și pe vremea Caterinei, era un episcop „liberal", educat în principiile filosofiei

wolftiene și ale dreptului natural. Se spunea că mitropolitul Gabriel „l-a inspirat să abandoneze toate prostiile germanice care îi înghesuiau în cap și să înceapă să-și îndeplinească jurămintele monahale...”

Dintre cei care au studiat la Leiden, unul, Veniamin Bagryansky, a devenit mai târziu episcop de Irkutsk (†1814)...

Cam în aceeași perioadă, s-a pus problema transformării Academiei din Kiev într-o universitate cu expulzarea călugărilor și subordonarea față de autoritățile seculare în general (ideea lui Razumovsky, Rumyantsev, dorințele nobilimii din Kiev și Starodub în Comisia din 1766-1767) sau deschiderea de noi facultăți (sugestiile guvernatorului general al Kievului, Glebov, din 1766). Academia a rămas ca înainte, dar predarea materiilor seculare și a noilor limbi, „necesare pentru viața comunitară”, a fost curând consolidată (cu toate acestea, franceza era deja predată din 1753). Este foarte caracteristic faptul că, sub conducerea mitropolitului Samuil Mislavski (un editor erudit și succesor al lui Feofan, 1731-1796), candidații pentru posturi didactice erau trimiși să-și finalizeze studiile la Universitatea din Vilnius sau la Slutsk, la mănăstirea protestantă locală (și, întâmplător, la Universitatea din Moscova)...

Reforma spirituală și școlară din 1798 nu a afectat nici fundațiile școlii. Seminariile din Sankt Petersburg și Kazan au fost ridicate la demnitatea de „Academii”, cu o oarecare extindere și completare a predării, au fost deschise noi seminarii și unele aspecte au fost din nou actualizate în programe.

Printre figurile educației bisericești din secolul al XVIII-lea, cea mai semnificativă și strălucită a fost, desigur, Mitropolitul Platon Levșin (1737-1811). El a fost „un fel de Petru Movilă pentru Academia din Moscova”, așa cum l-a descris în mod potrivit S.K. Smirnov. Platon a fost un om tipic al timpului său, al acelei epoci luxuriante, visătoare și tulburi. Toate contradicțiile și perplexitățile epocii erau condensate și reflectate în imaginea sa. Plus philosophe que pretre, spunea Iosif al II-lea despre el; tocmai asta a atras-o pe Ecaterina la Platon. În orice caz, era suficient de „iluminat”, iar comentariile sale despre „superstiții” erau în concordanță cu spiritul vremurilor. Cu toate acestea, Platon a fost un om complet pios și rugător, un mare iubitor de cântece bisericești și de statute. Un om fierbinte și ferm în același timp, direct și visător, prea ușor de excitat și persistent, a fost întotdeauna deschis

și franc - cu sine însuși și cu ceilalți. Nu a putut rămâne mult timp la Curte și nici nu și-a putut menține influența...

Platon a ieșit în evidență mai ales ca predicator – iarăși în stilul acelei ere retorice. Putea chiar să-i facă pe curteni să tremure și să verse lacrimi. Dar în predicile lui Platon se poate simți foarte viu toată sinceritatea și intensitatea evlaviei sale calde și personale. În formele artificiale ale elocvenței se poate simți încă elasticitatea voinței și a convingerii. Platon a acceptat monahismul (pe când era deja profesor de retorică la Seminarul Lavrei) dintr-o convingere și atracție interioară. „Dintr-o dragoste specială pentru educație", spunea el însuși. Platon a rațional despre monahism într-un mod destul de ciudat. Întregul sens al monahismului pentru el era că era o viață de celibatar. „El a rațional despre monahism că nu poate impune mai multe obligații unui creștin decât Evanghelia și jurămintele botezului îl obligaseră deja." A fost și mai captivat de dragostea pentru singurătate – nu atât de dragul rugăciunii, cât de dragul exercițiilor academice și al prieteniei. Platon a ales în mod conștient calea bisericii. A refuzat să intre la Universitate, precum și alte poziții seculare care i-au fost oferite. Nu voia să se piardă în agitația zadarnică a vieții lumești. Există trăsături ale unui rousseauism aparte în dorința sa de a părăsi Moscova pentru Lavră, iar acolo își construiește adăpostul prietenos - Betania...

Platon a fost un mare și pasionat zelot al erudiției și educației. Avea propria sa idee despre cler. Dorea să creeze un nou cler învățat și cultivat printr-o școală umanitară. Dorea să ridice și să ridice clerul la nivelul elitei sociale - într-o epocă în care se încerca să-l coboare și să-l dizolve în „al treilea tip de oameni" și chiar în masa impozitelor fără chip. De aceea, Platon era atât de preocupat de aplicarea instruirii și educației din școlile teologice la gusturile și conceptele societății „iluminate". A făcut în special mult pentru Seminarul Lavrei Trinității. Și în istoria Academiei Spassky, vremea lui Platon a fost o perioadă de prosperitate. Noua creație a lui Platon a fost Seminarul Betania, fondat după modelul Lavrei în 1797, dar deschis abia în 1800...

Idealul lui Platon era iluminarea minții și a inimii, „pentru ca ele să prospere în virtute". Aceasta era o artă sentimentală și o transformare a spiritului bisericesc. Sub influența lui Platon a apărut un nou tip de figură bisericească...

Erudit și iubitor de educație, Platon nu a fost un gânditor și nici măcar un om de știință. El a fost tocmai un zelot sau „iubitor" al educației, o categorie foarte caracteristică secolului al XVIII-lea...

Platon a fost mai mult un catehet decât un teolog. Cu toate acestea, „catehismele" sale, conversațiile „sau instrucțiunile inițiale în legea creștină", conduse de el la Moscova în tinerețe (în 1757 și 1758), au marcat un punct de cotitură în istoria teologiei însăși. Lecțiile sale cu Marele Duce, publicate în 1765 sub titlul „Învățătură ortodoxă sau Teologie creștină prescurtată", au fost prima încercare de a crea un sistem teologic în limba rusă...

„Ușurința expunerii este cel mai bun lucru în această lucrare", notează Filaret din Cernigov. Această laudă ambiguă nu este în întregime justă. Platon nu a fost atât orator, cât profesor – el s-a gândit mai mult la educație și înainte de elocvență – „Nu m-a interesat niciodată prea mult stilul ornamentat și elaborat." Are o voință fermă de a convinge și de a ilumina, de unde și expresivitatea și claritatea discursului său: „căci fața adevărului este frumoasă în sine, fără nicio pretenție de înfrumusețare." În acest sens, polemicile sale cu vechii credincioși sunt foarte indicative, în care blândețea și supunerea sa „iluminată" nu-l protejează de simplificări superficiale (cf. planul abia reușit al așa-numitei „universități")...

În orice caz, este adevărat că „catehismele" lui Platon nu sunt suficient de semnificative... Platon a căutat să aducă teologia mai aproape de viață. Și, în spiritul vremurilor, el spera să facă acest lucru dizolvând teologia în învățătură morală, într-un fel de umanism emoțional-moralist. „Diversele sisteme de teologie, predate acum în școli, miros a școli și a rafinament uman..."

Toate acestea sunt în vigoare în acea epocă când, în loc de „credință", se prefera să se vorbească despre „o înclinație spre bine...".

Platon caută o teologie vie și vitală. Aceasta poate fi găsită doar în Scriptură. Și în interpretarea Scripturii, trebuie să ne ferim mai ales de presiune și constrângere, „să căutăm sensul literal" și să nu abuzăm de căutarea unui sens misterios, „unde nu există". Trebuie să comparăm textele între ele, astfel încât Scriptura să fie explicată în primul rând prin ea însăși. „Aderați-vă la cei mai buni interpreți", Platon se referea prin aceasta la Părinți; influența lui Hrisostom (și a lui Augustin) este foarte evidentă la Platon însuși. Platon se grăbește să vorbească pe scurt despre dogme. Și „teologia" sa doctrinară diferă foarte puțin de

luteranismul vag și moralist emoțional din acea vreme. Sensul sacramental al bisericii este arătat foarte insuficient peste tot, iar aplicațiile morale (usus scolastic) sunt prea supradezvoltate. Definiția Bisericii este foarte imprecisă: „o adunare de oameni care cred în Iisus Hristos" (în alt loc se adaugă: „și care trăiesc după legea Lui"), iar aceasta este o inexactitate foarte caracteristică...

Platon este complet în noua Rusie și în experiența occidentală, nu a fost suficient de bisericesc în ciuda întregii sale evlavii. Aceasta este limitarea sa, care nu slăbește și nu anulează importanța reală a altor merite...

De asemenea, a fost de mare importanță faptul că Platon s-a orientat și a acordat atenție studiului istoriei bisericii ruse (cf. lucrările istorice ale lui Nicodemus Sellius, d. 1746) și a fost primul care a publicat un eseu despre această istorie (abia în 1805). Mult mai târziu, această întoarcere plină de compasiune la trecutul istoric a dus la o adâncire a conștiinței de sine a bisericii...

Limitările istorice ale lui Platon sunt deosebit de evidente în atitudinea sa față de limba rusă. El însuși nu numai că a predicat în limba rusă, dar a publicat și „teologie". Cu toate acestea, pentru uz școlar, cartea sa a fost tradusă în latină. Acesta a fost cazul, de exemplu, la Seminarul din Tula...

Platon era preocupat de îmbunătățirea predării limbii materne în clasele inferioare (introducerea gramaticii și retoricii rusești, conform lui Lomonosov, pe lângă latină). Și totuși, se temea că simpla predare a alfabetizării și scrierii în limba rusă ar putea împiedica succesul studiilor latine...

„Cele mai mari libertăți împotriva latinei care puteau fi luate în Seminarul Trinity în cadrul prelegerilor teologice până la sfârșitul secolului al XVIII-lea constau în faptul că au început să insereze în textele lor latine texte ale Sfintelor Scripturi din Biblia slavă fără traducere în latină" (Znamensky). Primul care a îndrăznit să facă acest lucru a fost Metodie Smirnov încă din anii '90...

Rare încercări se făcuseră până atunci. Când Platon a fost numit la Tver (în 1770), a constatat că ora de teologie era predată în limba rusă. Această inovație a fost introdusă aici în 1764 de către rectorul Macarie Petrovici (originar din sârbul maghiar, din Temesvar, dar care a studiat la Kiev și Moscova, la un moment dat predicator și prefect al

Academiei din Moscova, 1734-1766). Cartea lui Macarie a fost publicată după moartea sa („Bisericile Răsăritene. Învățătură ortodoxă, conținând tot ce trebuie să știe și să facă un creștin care își caută mântuirea", Sankt Petersburg, 1783). Macarie a tradus și disputele școlare în limba rusă, încercând să le transforme în conversații cu dizidenții, și pe baze patristice („unde este locul citirii Sfinților Părinți"). Lui Macarie i-a urmat succesorul său, Arseni Vereșciaghin (de la Academia din Moscova, mai târziu Arhiepiscop de Tver)...

Odată cu numirea lui Platon, toate acestea au fost abolite și ordinea latină a fost restaurată...

Mult mai târziu, deja în 1805, când discuta un nou plan pentru o școală teologică, Platon s-a pronunțat vehement împotriva trecerii la limba rusă pentru predare. El se temea de un declin al erudiției și mai ales al onoarei academice. „Clerul nostru este deja considerat de străini aproape needucat, deoarece nu putem vorbi nici franceza, nici germana. Dar onoarea noastră este susținută și de faptul că vorbim latină și corespondăm. Dacă vom învăța latina la fel ca greaca, atunci vom pierde ultima noastră onoare, deoarece nu vom vorbi și nu vom coresponda în nicio limbă. Cer ca acest lucru să fie abandonat..."

Acest raționament arată foarte clar cât de mult este limitată atenția lui Platon de tradiția școlară și cât de puțin simte el nevoile Bisericii...

Între timp, punctul cel mai slab al școlii teologice din secolul al XVIII-lea era tocmai caracterul său latin. Ceva mai târziu, Evgheni Bolkhovitinov, el însuși un om al epocii iluminismului, a spus pe bună dreptate: „Cursul nostru actual, până la și inclusiv filosofia, nu este nicidecum un curs de știință, ci doar un curs de literatură latină..."

În secolul al XVIII-lea, limba rusă de predare era vorbită peste tot cu o incertitudine ciudată, ca un vis irealizabil și cu greu lipsit de pericol. Dorința îndrăzneață declarată în carta privind înființarea Colegiului din Harkov (16 martie 1731) a rămas neîmplinită: „să-i învățăm pe copiii ortodocși de toate națiunile și rangurile nu numai poezie, retorică, ci și filozofie și teologie în limbile slavo-greacă și latină și, de asemenea, să încercăm să introducem astfel de științe în propria noastră limbă rusă..."

Latina era și aici limba predominantă...

Când în 1750, la Kiev, mitropolitul Arseni Mogilianski a ordonat ca „Confesiunea Ortodoxă” să fie citită în limba rusă, această poruncă a fost acceptată ca o concesie zadarnică făcută slăbiciunii și ignoranței. Cursul teologic principal a continuat să fie citit în latină, „păstrând stilul latin pur și ferindu-se de dialectul simplu și grosolan...”

„Sistemul teologiei creștine” de Arhimandritul Juvenal Medvedsky (3 părți, Moscova, 1806) a fost publicat în limba rusă chiar la începutul noului secol, nefiind destinată uzului școlar...

În acest latinism încăpățânat de școală, exemplul occidental a fost, desigur, cel mai important, deși oarecum târziu. Consecința a fost înapoierea limbii ruse. „Limba științifico-teologică rusă, un exemplu al cărei exemplu poate fi văzut, de exemplu, în tezele pentru dezbaterile publice de la Academia din Moscova, era atât de slab dezvoltată încât se situa incomparabil mai jos chiar și decât limba vechilor noștri traducători ai Sfinților Părinți și ai operelor teologice originale ale Rusiei antice” (Znamensky)...

„Cine a adus ce argumente, cine a pus ce temelie pentru opugna sa, cum a fost desființat fiecare argument de către apărător și profesorul său...”

S-a ajuns la punctul în care elevii nu puteau scrie imediat în rusă, ci trebuiau să-și exprime gândurile în latină și apoi să le traducă. Chiar și explicațiile în limba rusă ale profesorilor erau scrise de elevi în latină și cu o cantitate considerabilă de cuvinte latinești...

„De aici au provenit preoți care cunoșteau bine scriitorii latini și păgâni, dar știau puțin despre scriitorii sacri și ecleziastici” (remarcă a lui Filaret al Moscovei)...

Și nici măcar asta nu a fost cel mai rău...

Și mai rău este caracterul anorganic al întregului sistem școlar, în care învățătura teologică nu era și nu putea fi însuflețită de influența sau experiența directă a vieții bisericești...

Volumul și semnificația realizărilor științifice și chiar educaționale ale secolului al XVIII-lea nu ar trebui diminuate. În orice caz, a fost o experiență culturală și teologică foarte importantă. Și o rețea școlară destul de complexă s-a răspândit în toată Rusia... Dar toată această

teologie „școlară” era, în sensul propriu, lipsită de temei. A apărut și s-a dezvoltat pe pământ străin...

E ca o suprastructură deasupra unui spațiu gol... și în loc de rădăcini sunt grămezi...

Teologia pe picioroange este rezultatul secolului al XVIII-lea.

6. Francmasoneria.

Francmasoneria a fost un eveniment în istoria societății ruse, acea societate nouă care s-a născut și s-a format în timpul tulburărilor lui Petru cel Mare. Aceștia erau oameni care pierduseră calea „est” și se rătăciseră pe cea occidentală. Era destul de firesc să găsească o nouă cale de la răscrucea occidentală...

Prima generație a lui Petru cel Mare a fost crescută pe principiile utilitarismului de serviciu. Noua clasă culturală este formată din cei care s-au „convertit”, adică au acceptat reforma. Tocmai această acceptare sau recunoaștere determină în acel moment apartenența la noua „clasă”. Iar noii oameni se obișnuiesc și sunt antrenați să-și înțeleagă întreaga existență doar în termenii beneficiului statului și ai binelui comun. „Tabelul Ordinelor” înlocuiește atât simbolul credinței, cât și viziunea asupra lumii în sine...

Conștiința acestor oameni noi este extrovertită [6] până la punctul de a se frânge. Sufletul este pierdut, confuz, dizolvat în acest val febril de impresii și experiențe exterioare. În agitația construcțiilor din vremea lui Petru cel Mare nu exista timp pentru a gândi și a-și reveni la realitate. Când a devenit mai liber, sufletul era deja risipit și devastat. Sensibilitatea morală era tocită. Nevoia religioasă era înăbușită și s-a stins. Deja în generația următoare încep să vorbească cu alarmă „despre corupția moralei în Rusia”. Și cel mai probabil nu termină propoziția. Era o epocă a aventurilor și plăcerilor distractive de pretutindeni...

Istoria sufletului rusesc în secolul al XVIII-lea nu a fost încă scrisă. Cunoaștem doar episoade fragmentare din ea. Dar chiar și în ele se poate auzi și simți clar această oboseală, durere și melancolie generală...

Știm de la cei mai buni oameni ai vremii Caterinei prin ce încercare arzătoare au trebuit să treacă în căutarea sensului și adevărului vieții,

în acea epocă a frivolității și desfrâului, prin repezișurile indiferenței reci și ale celei mai arzătoare disperări. Pentru mulți dintre ei, voltairismul a fost o adevărată boală, morală și spirituală...

În a doua jumătate a secolului, a început o trezire spirituală. A fost o trezire dintr-un leșin spiritual sever. Nu este surprinzător că semăna prea adesea cu isteria. „Un paroxism al gândirii conștiincioase", a spus Kliucevski despre această trezire masonică...

Dar nu a fost doar un paroxism. Întreaga semnificație istorică a francmasoneriei ruse a fost aceea că a fost un ascetism psihologic și o adunare a sufletului. În francmasonerie, sufletul rus se întoarce la sine din alteritatea și dispersarea de la Petersburg...

Acesta nu a fost doar un episod, ci o etapă din istoria noii societăți ruse. Până la sfârșitul anilor șaptezeci, mișcarea masonică îmbrățișase aproape întregul strat cultural al acelei vremuri - sistemul lojelor masonice încolțise, în orice caz...

În istoria francmasoneriei ruse au existat numeroase dispute, diviziuni și ezitări. Primele loje rusești au fost, în esență, cercuri de deiști care mărturiseau moralitatea rațională și religia naturală, care se străduiau pentru autocunoaștere morală (astfel au fost lojile primei Uniuni Elagin, cf. „Constituțiile" lui Anderson). La început nu a existat nicio distincție sau diviziune între „francmasoni" și „voltaireeni". Curentul mistic a apărut ceva mai târziu (cf. căutarea lui Reichel pentru „grade superioare", așa-numitul „sistem de observație slabă"). Dar tocmai cercul rozicrucienilor din Moscova [7] a fost cel mai important și influent dintre centrele masonice rusești din acea vreme...

Francmasoneria este o anumită ordine, în primul rând, seculară și secretă, cu o disciplină foarte strictă, nu numai externă, ci și internă. Tocmai această disciplină internă sau ascetism (nu doar o igienă mentală solidă) s-a dovedit a fi cea mai importantă în economia generală a acțiunii masonice, tăierea „pietrei sălbatice" a inimii umane, cum se spunea atunci. Și în acest ascetism a fost adus la iveală un nou tip de om. Întâlnim acest tip în epoca următoare, în generația „romantică" - acum este deja incontestabil că romantismul în general a avut „origini oculte..."

Aceasta a fost educația sentimentală a societății ruse, trezirea inimii. În francmasonerie, viitorul intelectual rus își recunoaște mai întâi fragmentarea, dualitatea ființei sale și începe să tânjească după

integritate și să o atingă. Această căutare, dorință și dorință se repetă mai târziu în generația „anilor treizeci” (și patruzeci), în special, în rândul slavofililor. Din punct de vedere psihologic, slavofilismul se dezvoltă tocmai din francmasoneria Caterinei (și deloc din viața moșierească)...

Ascetismul masonic absoarbe motive foarte diferite. Aici se afla indiferența rațională de tip stoic, oboseala față de vanitatea vieții și dezgustul docetic, uneori „dragostea directă a morții” („extazul funerar”) și sobrietatea autentică a inimii. În practica masonică, s-a dezvoltat o metodă complexă de autoobservare și autocontrol. „A muri pe crucea abnegației și a putrezi în focul purificării”, așa definea I. V. Lopukhin sarcina „adevăratului francmason”. Lupta cu egoismul și împrăștierea, adunarea sentimentelor și gândurilor, tăierea dorințelor pasionale, „formarea inimii”, „violarea voinței”. Căci rădăcina și sediul răului se află tocmai în acest egoism, în această voință proprie...

„Nu fi atât de sârguincios față de nimic, încât să fii complet lipsit de ego în duh, suflet și trup...”

Și în această luptă cu sine însuși este din nou necesar să evităm orice voință proprie și iubire de sine. Să nu căutăm sau să alegem o cruce pentru noi înșine; ci să o purtăm dacă și când ne este dată. Nu atât de mult să ne aranjăm mântuirea, cât să sperăm la ea și să ne smerim cu bucurie sub voința lui Dumnezeu...

Francmasoneria propovăduia austeritatea și responsabilitatea în viață, inițiativa morală, noblețea morală, abstinența și detașarea, cunoașterea de sine și autocontrolul, „virtutea” și „o viață liniștită” – „în mijlocul acestei lumi, fără a atinge inima cu deșertăciunile ei...”

Este necesar să eliberăm „omul interior” din noi înșine de dominația firii, „să ne dezbrăcăm de vechiul Adam” — „să căutăm adevărul în noi înșine...”

Însă francmasoneria cerea nu doar perfecțiune personală, ci și iubire activă, „prima manifestare, începutul și sfârșitul împărăției lui Isus în suflet”. Iar activitatea filantropică a francmasonilor ruși din acea vreme este destul de bine cunoscută...

Francmasoneria mistică a fost o contracarare internă a spiritului iluminist. În „gradul teoretic”, tot patosul a fost îndreptat împotriva „invențiilor minții oarbe”, împotriva „falsei înțelepciuni a bandei lui

Voltaire". Accentul a fost mutat pe intuiție. Acesta a fost al doilea pol al secolului al XVIII-lea. Această epocă sceptică a fost, de asemenea, o epocă pietistă. Fénelon nu a fost mai puțin popular la acea vreme decât Voltaire însuși. Iar „filosofia credinței și a sentimentului" nu este mai puțin caracteristică acestei epoci decât „Enciclopedia" însăși. A fost epoca sentimentalismului [8] ...

Sentimentalismul este organic legat de francmasonerie. Sentimentalismul nu a fost doar o tendință sau o mișcare literară. A fost mai întâi o mișcare mistică, a fost o schimbare religioasă-psihologică. Iar originile sale trebuie căutate în misticismul spaniol, olandez și francez din secolele al XVI-lea și al XVII-lea...

Era educația sufletului în visare și sensibilitate, într-un fel de gândire constantă și într-un fel de „sfântă melancolie" (cf. calea spirituală a tânărului Karamzin, mai târziu - dezvoltarea lui Jukovski). Și aceasta nu a fost întotdeauna o acumulare a sufletului. Obiceiul de a se observa prea atent s-a dovedit mult mai des a fi o liniște [9] a voinței. Oamenii acelor generații se îmbolnăveau ușor și adesea de „reflecție", iar în construirea tipului de „om superfluu" este puțin probabil ca această „educație sentimentală" să fi avut cea mai puternică influență. În „sfânta melancolie" există întotdeauna o anumită savoare de scepticism...

Oamenii acelor generații erau obișnuiți să trăiască în elementul imaginației, în lumea imaginilor și a reflecțiilor și fie prevedeau secrete, fie visau în realitate. Nu este o coincidență că în această epocă fantezia creativă a trezit pretutindeni cu o asemenea intensitate toată această putere a plasticității și modelării poetice. „Sufletul frumos" devenea paradoxal impresionabil, fremăta și tremura la fiecare mic foșnet al existenței. De la sfârșitul secolului al XVII-lea, premonițiile apocaliptice erau deja puternice. Epoca era caracterizată de așa-numita „trezire" („Erweckung") tocmai în mase. Apelul teoretic la inimă este deja o a doua mărturie a trezirii sale. „Valul harului", Durchbruch der Gnade, cum spuneau pietistii, era, mai presus de toate, o experiență directă, un dar al experienței...

Cu o astfel de visare, „detașarea" este perfect compatibilă. În misticismul acelor vremuri exista reținere a voinței, dar nu exista sobrietate a inimii și a imaginației... Astfel, a crescut o nouă generație spirituală. Nu este o coincidență faptul că rozicrucianul A. M. Kutuzov a tradus „Plângerea sau gândurile nocturne" de Jung. Aceasta nu este

doar o mărturisire a unei persoane sentimentale, ci și un ghid mistic pentru această nouă generație trezită și sensibilă. „Atunci am citit Nopțile lui Jung de două ori ca pe o evanghelie, nu ca pe o poezie", își amintea unul dintre oamenii acelor vremuri...

Trebuie remarcat faptul că această melancolică „filosofie a suspinelor și a lacrimilor" nu a fost decât un umanism transformat. „Fii om și vei fi zeu și pe jumătate făurit singur" — O, fii om și vei fi zeu! Și pe jumătate făurit singur...

Numai omul este chemat nu la activitate externă, ci la interioară, la „vise serafice" — „nu pentru cunoaștere vastă și nu pentru înțelegere profundă a fost creată omenirea, ci pentru uimire și pentru sentimente reverențioase." Aceasta a fost o chemare la adunare interioară. „Acțiunile noastre externe sunt constrânse — trebuie să stăpânim nu asupra lucrurilor, ci asupra gândurilor — păziți-vă gândurile cât de bine puteți, Cerul le ascultă..."

Această dispoziție a devenit o barieră psihologică împotriva gândirii libere...

Se spune despre Schwartz că în prelegerile sale se ocupa foarte des de analizarea „cărților cu gândire liberă și fără de Dumnezeu" - Helvetius, Spinoza, Rousseau - și risipea „acest întuneric care se înălța". După cum își amintește A.F. Labzin, „cuvântul simplu al lui Schwartz a smuls cărți seducătoare și fără de Dumnezeu din mâinile multora și a pus în locul lor Sfânta Biblie..."

Exista o bogată literatură în circulație mistică, tipărită și scrisă de mână, în mare parte tradusă (cf. activitatea „Tipografiei", deschisă la Moscova în 1784, și a tipografiilor secrete). Aici se aflau, în primul rând, mistici occidentali din trecutul recent. Cel mai mult, citeau Bem, Sfântul Martin și, de asemenea, Ioan Masonul. S. I. Gamaleya a tradus tot Bem (traducerea nu a fost publicată). Au tradus Val Weigel, Gichtel, Pordech. Foarte mulți autori „ermetici" au fost traduși: Welling, Kirchweger, Vividarium chimicum, „Psaltirea chimică" a lui Pen, Chrysomander, R. R. Fludd. În plus, exista o selecție destul de pestriță de cărți, vechi și noi - Macarie Egiptul, lucrările alese ale lui Augustin, Areopagitica, chiar și Grigore Palama, cartea „Despre imitație", „Despre adevăratul creștinism" de John Arndt, L. Scupoli, Angelus Silesius, Benyan, Molinos, Poiret, Gion, „Misterul Crucii" de Duzetan. Se citeau mult în lojă și se prescria o ordine sau o secvență strictă de lectură, sub supravegherea și îndrumarea maeștrilor. Dar cei

din afară nu citeau mai puțin. Publicațiile masonilor din Moscova se vindeau bine...

Așadar, brusc și imediat, intelectualii rusi emergenti au primit un întreg sistem de excitații mistice și s-au alăturat tradiției mistico-utopice occidentale, ritmului misticismului post-Reformă. Au învățat și s-au obișnuit să citească misticii și pietistii quieți și, parțial, părinții (în ultimii săi ani, Elaghin avea un întreg sistem de lectură patristică, se pare, în opoziție cu Schwartz)...

Francmasoneria nu se limita la cultura inimii. Francmasoneria are propria sa metafizică, propria sa dogmă...

În metafizica sa, francmasoneria a fost o anticipare și o prevestire a romantismului, a filosofiei naturale romantice. Iar experiența rozicrucienilor din Moscova (și apoi a francmasoneriei lui Alexandrov) a pregătit terenul pentru dezvoltarea schellingismului rus, care a crescut din aceleași rădăcini magice (cf., în primul rând, imaginea prințului V. F. Odoevski). În acest misticism magic, în această „alchimie divină", două motive sunt deosebit de importante. În primul rând, un sentiment viu al armoniei mondiale sau al unității totale, înțelepciunea pământului, o percepție mistică a naturii. „Întotdeauna înaintea ochilor noștri este deschisă cartea naturii. În ea, cu cuvinte înflăcărate, strălucește înțelepciunea Divinității"...

În al doilea rând, un simț antropocentric acut al sinelui — omul este „un extras din toate ființele..."

Filosofia naturală nu a fost doar un episod accidental sau un fel de creștere în viziunea masonică asupra lumii - a fost una dintre temele sale principale (cf. „Epistola pastorală" a contelui Haugwitz, 1785, tradusă de A. Petrov). A fost trezirea unui sentiment religios-cosmic - „natura este casa lui Dumnezeu, unde locuiește Dumnezeu însuși". A fost trezirea unui sentiment poetic și metafizic al naturii (cf. renașterea naturii în percepția „sentimentală" din același secol al XVIII-lea). Cu toate acestea, în ultima instanță, acest misticism masonic gravitează spre dezcorporare. Interpretarea simbolică a întregii lumi este atât de subțiată încât aproape degenerează într-un fel de umbră...

Dogmatic, francmasoneria a însemnat, în esență, o renaștere a gnosticismului platonizat, reînnoit încă din Renaștere. Conceptul de bază aici era căderea, „o scânteie de lumină", surprinsă în întuneric.

Foarte caracteristic francmasoneriei este acest simț acut nu atât al păcatului, cât al impurității. Și se rezolvă nu atât prin pocăință, cât prin abstinență. Întreaga lume apare deteriorată și bolnavă. „Ce este această lume! O oglindă a corupției și a deșertăciunii...”

De aici setea de vindecare (și de vindecare cosmică). Această sete, în primul rând, este cea care stârnește „căutarea cheii misterelor naturii...”.

Printre masonii lui Ekaterininsky nu existau scriitori sau gânditori independenți. Schwartz, Novikov, Kheraskov, Trubetskoy, A. M. Kutuzov, I. P. Turgheniev, F. Kliucharev, I. Vl. Lopukhin, Zakh. Karneev, Gamaleya - toți sunt doar imitatori, traducători, epigoni. Acest lucru, însă, nu le diminuează deloc influența. În anii '80, întreaga Universitate din Moscova stătea, de fapt, sub semnul francmasoneriei. Starea de spirit „devotată poetică” a fost păstrată în Internatul Nobiliar Universitar, fondat mai târziu...

Întruchiparea originală a acestei tendințe mistice a fost primită doar în lucrările lui G. S. Skovoroda (1722-1794). El însuși nu a aparținut aproape niciodată lojelor masonice, dar a fost apropiat de cercurile masonice. În orice caz, aparține aceluiași tip mistic. Este cel mai strâns în sintonia cu misticismul german al secolelor XVI-XVII, mai mult cu Valentin Weigel decât cu J. Boehme. În același timp, are motive elenistice foarte puternice...

În „viața” sa despre Skovoroda, Kovalinsky enumeră scriitorii săi preferați: Plutarh, Filon Evreul, Cicero, Horațiu, Lucian, Clement din Alexandria, Origen, Neil, Dionisie Areopagitul, Maxim, „și de la cei noi, relativi la aceștia”. Amintirile patristice se încrucișează în Skovoroda cu motivele Renașterii platonice...

Skovoroda este foarte puternic influențată de poeții latini, inclusiv de cei noi, de exemplu, Muret, pe care adesea îl traducea doar. În aceasta se poate observa influența școlii. Cu toate acestea, poetica sa, pe care a compus-o pentru Seminarul Pereyaslav, părea destul de neobișnuită...

În orice caz, Skovoroda era mai priceput la latină decât la greacă. Acest lucru este remarcat și de Kovalinsky: „vorbea latina și germana foarte corect și cu o puritate deosebită și înțelegea destul de bine elena...”

Stilul său latin este ușor și simplu, iar în greacă nu este deloc ferm. Este curios că, atunci când îl folosește pe Plutarh într-o ediție dublă greco-latină, citește traducerea latină...

Elenismul lui Skovoroda nu a fost direct și imediat, iar inspirația sa filologică nu poate fi exagerată...

El citează întotdeauna Biblia din ediția elisabetană, iar toată filologia sa mistică este pur și simplu preluată din Filo...

Este dificil de spus cum s-a format viziunea lui Skovoroda asupra lumii. Nu știm exact unde se afla și pe cine a întâlnit în străinătate. Este probabil ca deja la Kiev să fi intrat în toate aceste interese stoice, platonice și pietiste... În imaginea lui Skovoroda, rătăcirea sa, absența sa de a fi („inima unui cetățean al lumii"), aproape fantomatică, sunt deosebit de caracteristice. Patosul ascetic, colecționarea gândurilor, stingerea voințelor (ca insațietate), plecarea din „pustiul" acestei lumi în „peșterile inimii" sunt resimțite deosebit de puternic în aceasta. Skovoroda percepe și interpretează lumea în categoriile simbolismului platonizant - „ea este întotdeauna și peste tot la începutul ei, ca o umbră la un măr..."

Umbră și urmă, imaginile sale preferate... Pentru Skovoroda, principalul lucru era tocmai această opoziție a două lumi: vizibila, senzuală și invizibila, idealul, temporarul și eternul...

Skovoroda are mereu Biblia în mâini („capul a toate este Biblia", notează Kovalinsky). Dar Biblia pentru el este tocmai o carte de parabole filozofice, simboluri și embleme, un fel de hieroglifă a ființei. „Lumea simbolică, adică Biblia", spune însuși Skovoroda. El vorbește tăios despre înțelegerea istorică a Bibliei: „acești creștini istorici, înțelepți ritualici, teologi literali". El caută o înțelegere „spirituală", vede în Biblie un ghid pentru autocunoașterea spirituală. Este curios că Skovoroda a avut o atitudine complet negativă față de monahism. „În monahism", spune Kovalinsky, „a văzut un cuib întunecat de pasiuni reprimate, care, din lipsă de o modalitate de ieșire pentru ele însele, sufocă ființa mortal și jalnic..."

Rătăcirile lui Skovoroda au fost, într-un anumit sens, tocmai îndepărtarea sa de Biserică, de istoria bisericii (Ern chiar a recunoscut potențialul lui Skovoroda ca sectar) și o întoarcere la „natură", un fel de rousseauism pietist. El avea încredere în natură: „orice economie în întreaga natură este în ordine..."

Experiența masonică a dat multe impresii noi și puternice intelectualității ruse care se năștea la acea vreme. Acest lucru este deja pe deplin evident la generația următoare, aflată în pragul unui nou secol...

Această experiență a fost o experiență occidentală. Și, în cele din urmă, acest ascetism fără biserică a fost o trezire a visării și a imaginației. Se dezvoltă un fel de căutare spirituală nesănătoasă, curiozitate mistică...

A doua jumătate a secolului a fost marcată în general de un fel de ascensiune visătoare și mistică în rândul maselor. Aceasta a fost perioada dezvoltării sau apariției tuturor principalelor secte rusești - hlismul, skopchestvo, duhoborismul, molokanismul...

În epoca lui Alexandru, aceste două curente, superior și inferior, se intersectează în multe feluri. Atunci se dezvăluie afinitatea lor interioară - ceea ce aveau în comun era tocmai această „langoare a spiritului", uneori visătoare, alteori extatică...

De asemenea, trebuie menționat că deja pe vremea Caterinei au fost create în Rusia așezări puternice sau colonii de sectari germani de diferite tipuri - Herrnhuteri, menoniți, „Frați Moravieni". Influența lor în economia generală a vieții spirituale a epocii nu a fost încă suficient recunoscută și luată în considerare - deși pe vremea lui Alexandru era destul de evidentă. Majoritatea acestor sectari au adus cu ei tocmai această visare apocaliptică, adesea adventismul direct, o tendință spre alegorii și interpretare „spirituală" a Cuvântului lui Dumnezeu...

Este curios că stabilirea familiei Herrnhuter în Sarepta a fost aprobată de o comisie specială, cu participarea lui Dimitry Sechenov, mitropolit de Novgorod, care a examinat și învățătura dogmatică a „fraților evanghelici", iar Sinodul a recunoscut că această frăție, în dogma și disciplina sa, se adapta mai mult sau mai puțin la rânduiala comunităților creștine originale (există o referire directă la această concluzie favorabilă a Sinodului în decretul personal din 11 februarie 1764 privind strămutarea fraților). Sinodul nu a considerat convenabil să permită în mod deschis coloniștilor activitatea misionară printre străini, așa cum au cerut aceștia cu insistență; acest lucru le-a fost permis informal. Cu toate acestea, această activitate nu s-a dezvoltat prea mult.

Atitudinea francmasoneriei Caterinei față de Biserică a fost ambivalentă. În orice caz, masonii nu au încălcat niciodată în mod clar

evlavia exterioară. Mulți dintre ei îndeplineau toate „datoriile” și riturile bisericești. Alții insistau direct asupra imuabilității și inviolabilității absolute a rangurilor și riturilor, „în special a religiei grecești”. Cu toate acestea, erau atrași de ritul ortodox prin bogăția și plasticitatea imaginilor și simbolurilor sale. Masonii prețuiau tocmai această tradiție a simbolurilor în Ortodoxie, înrădăcinată în aceeași antichitate străveche. Dar fiecare simbol este pentru ei doar un semn transparent, o marcă călăuzitoare și trebuie să se înalțe spre semnificat. Aceasta înseamnă: de la vizibil la invizibil, de la creștinismul „istoric” la spiritual sau „adevărat”, de la Biserica vizibilă la Biserica „interioară”. Masonii considerau ordinul lor o astfel de „Biserică interioară” și avea propriile rituri și „secrete”. Acesta este din nou visul alexandrin al unui cerc ezoteric de oameni aleși și inițiați care păstrează tradiții secrete - adevărul este dezvăluit doar câtorva aleși, în ordinea iluminării extraordinare... Clericii erau și membri ai lojelor masonice - deși foarte rar...

Când, în 1782, masonii din Moscova și-au deschis „seminarul de traduceri” (adică au format un grup special de bursieri), au selectat candidați pentru acesta din seminariile provinciale, prin comunicarea cu episcopii locali...

În timpul căutării din 1786, mitropolitul Platon l-a considerat pe Novikov un creștin model. Însă standardele mitropolitului Moscovei nu erau foarte ferme...

7. Adunarea spiritului ca răspuns la dispersarea epocii Iluminismului.

Sfârșitul secolului nu a fost ca începutul...

Secolul al XVIII-lea a început cu o încercare de Reformă în Biserica Rusă. Sub conducerea Ecaterinei, a fost propus un proiect de „reformă” în spiritul Iluminismului (cf. punctele procurorului șef Melissino din 1767, când a redactat Instrucțiunea sinodală pentru Comisia Legislativă, care, însă, nu a avut nicio mișcare practică)...

Însă secolul al XVIII-lea se încheie cu o renaștere monahală, o tensiune și o ascensiune incontestabilă a vieții spirituale. Centrele monastice părăsite sau ruinate sunt restaurate și prind viață: Valaam, Koneveț și alții. Este curios că mitropolitul Gabriel Petrov este foarte zelos în legătură cu această restaurare monahală. Acest magnific și important episcop al Ecaterinei (căruia însăși împărăteasa i-a dedicat traducerea

„Velisariei" lui Marmontelev) a fost un postitor strict, un rugător și un ascet, și nu numai în planul său, ci și în viață. Și tocmai prin sârguința sa a fost publicată Filocalia slavo-rusă, în traducerea bătrânului Paisie și a ucenicilor săi (publicată pentru prima dată la Moscova, 1793; traducerea a fost făcută după ediția greacă de la Veneția din 1782 și a fost revizuită la Academia Alexandr Nevski și la Lavra Sfânta Treime)...

Astfel, Biserica răspunde dispersării epocii iluministe adunându-și spiritul...

Pe fundalul general al secolului al XVIII-lea, imaginea Sfântului Tihon iese în evidență. Această imagine are multe trăsături complet neobișnuite și neașteptate...

Tihon din Zadonsk (1724-1782) a fost, prin constituția sa spirituală, un om al acestei noi ere, post-petrine. A studiat și apoi a predat într-o școală latină (în Novgorod și Tver). Pe lângă Părinți, i-a citit și i-a iubit pe noii scriitori occidentali. Îi plăcea în mod special „să-l citească pe Arndt". Și nu este deloc o coincidență faptul că principala sa carte are același titlu ca și cartea lui Arndt: „Despre adevăratul creștinism". O altă carte a Sfântului Tihon, „Comoară spirituală, culesă din lume", așa cum a subliniat Evgheni Bolkhovitinov, este foarte apropiată ca conținut de broșura latină a lui Iosif Gall, un episcop anglican din timpul lui Carol I, Meditatiunculae Subitaneae eque re nata subortae, publicată ulterior în traducere rusă: „Reflecții bruște, produse brusc când privești orice lucru" (Moscova, 1786). Însăși limba Sfântului Tihon se poate simți noua eră. Și latinismele nu sunt neobișnuite în fraze, care, însă, nu fac decât să sporească convexitatea și expresivitatea vorbirii. Sfântul Tihon avea un mare dar pentru cuvinte, artistice și simple în același timp. El scrie întotdeauna cu o transparență uimitoare. Această transparență este cea care uimește cel mai mult. În imaginea Sfântului Tihon, ești impresionat de ușurința și claritatea sa, de libertatea sa - și nu numai față de lume, ci și în lume. Acest sentiment ușor al unui rătăcitor și călătorie, neatrăs sau reținut de nimic din această lume - „și oricine trăiește pe pământ este un călător..."

Însă această ușurință este câștigată, realizată prin ispite și isprăvi dureroase. În transparența spiritului lui Tihon, se poate vedea în mod special clar cum valurile negre ale plictiselii sau descurajării îl copleșesc. „Era ipohondriac la constituție și parțial coleric", spune însoțitorul chiliei sale despre Sfântul Tihon. Și această susceptibilitate

specială la descurajare, această ispită specială a melancoliei, un fel de goliciunea lipsită de viață a sufletului - toate acestea nu sunt deloc obișnuite în isprăvile rusești. Toate acestea amintesc mai mult de „noaptea întunecată" după Ioan al Crucii, Noche oscura, Noche del Espiritu (cf. Tauler, și Arndt). Uneori, Tihon cădea într-un fel de stupoare neputincioasă, rigiditate și imobilitate, când totul în jur era întuneric și gol și nu răspundea. Uneori nu se putea forța să părăsească chilia. Alteori încerca să scape fizic de melancolie, schimbându-și locul. Întregul spirit al lui Tihon a fost topit în această încercare. Dar această încercare nu a lăsat urme sau cicatrici. Doar lumina originală a sufletului a fost purificată și expusă...

Și aceasta nu a fost doar o ispravă personală. Ispitele Sfântului Tihon nu au fost doar o etapă a ascensiunii sale personale. În retragerea sa monahală, Tihon a rămas pastor și învățător. A rămas în lume cu sensibilitatea și compasiunea sa. A scris pentru această lume, a mărturisit despre Mântuitor lumii care piere și nu a căutat mântuirea. Acesta a fost un răspuns apostolic la nebunia secolului liber-cugetării. Aceasta a fost prima întâlnire cu noul ateism rus (cf. faimoasa poveste despre pălmuirea Sfântului de către un moșier voltairean). Dostoievski a simțit subtil acest lucru atunci când a vrut să-l contrasteze pe Tihon cu nihilismul rus și, în această opoziție, să dezvăluie problematica mistică a credinței și ateismului...

Și o altă trăsătură caracteristică a lui Tihon: el scria întotdeauna (cel mai adesea dicta) sub inspirație, sub inspirație. Îngrijitorul său de chilie povestește despre asta astfel: „După cum am auzit de pe buzele lui și, de asemenea, din observațiile mele, când scriam ceva cu el, cuvântul lui curgea uneori de pe buzele lui atât de repede încât nu aveam timp să scriu. Și când Duhul Sfânt nu lucra atât de mult în el, atunci din gândurile sale limitate sau din chibzuință, mă trimitea în chilia lui și el însuși, îngenuncheat și uneori întins în formă de cruce, se ruga cu lacrimi lui Dumnezeu pentru trimiterea Atotlucrării. Chemându-mă din nou, începea să vorbească atât de mult încât uneori nu aveam timp să mișc mâna cu stiloul..."

Sfântul Tihon citea constant Scripturile și, la un moment dat, s-a gândit să întreprindă o traducere a Noului Testament „în stilul curent", din greacă. El a considerat util să retraducă „Psaltirea" din ebraică. Dintre părinți, i-a iubit cel mai mult pe Macarie Egiptul, Hrisostom, Augustin...

În Tihon găsim toate aceste idei imitative despre „satisfacția” răscumpărătoare, distincția dintre formă și materie în sacramente („lucru” și „perfecțiune”, cum a tradus el), etc. Acesta este omagiul său adus școlii și timpului. Mult mai important, găsim unele trăsături occidentale în însăși experiența sa. Mă refer, în primul rând, la concentrarea sa constantă asupra memoriei și reflecției asupra patimilor lui Hristos. L-a văzut pe Hristos, „tot rănit, tot rănit, torturat, însângerat”. Și ne-a chemat să privim cu atenție suferința Sa. „A fost un mare iubitor al patimilor Mântuitorului și nu numai speculativ, ci aproape toate patimile Sale sfinte au fost înfățișate în picturile sale” (picturi pictate pe pânză). Există o persistență specială și un anumit impresionism la Tihon atunci când vorbește despre Umilință și Patimi...

Și cu atât mai multă forță se simte în experiența sa reînnoirea contemplațiilor bizantine. Aceste viziuni luminoase, iluminările luminii de pe Tabor, patosul Schimbării la Față, premoniția Învierii izvorăsc...

Acest gând despre Învierea Morților se reînnoiește mereu în el. Și tocmai sub chipul primăverii. „Primăvara este chipul și semnul învierii morților.” Aceea va fi primăvara veșnică a lumii create de Dumnezeu. „Din acest izvor senzorial, credința să vă înalțe mintea spre izvorul frumos și dorit, pe care cel mai milostiv Dumnezeu a făgăduit-o în Sfânta Sa Scriptură, în care trupurile credincioșilor plecați de pe pământ de la începutul lumii, ca niște semințe, după ce au încolțit prin puterea lui Dumnezeu, se vor ridica din pământ și se vor îmbrăca într-o formă nouă, frumoasă, se vor îmbrăca în haina nemuririi, vor primi o cunună a bunătății din mâna Domnului.” Aceasta nu va fi o idilă a apocatastazei. Dimpotrivă: natura, înnegrită de păcate, va fi și mai expusă în uscăciunea și întunericul ei și va dobândi o înfățișare și mai zgârcită. Veșnicia nu este egală pentru toți: există o veșnicie binecuvântată și există o veșnicie jalnică. Sfântul Tihon avea aceste vedenii Tabor foarte des, uneori chiar zilnic: cerurile se deschideau și se luminau cu o strălucire insuportabilă. Uneori vedea lumina în chilia sa și inima îi era bucuroasă de aceste reflecții...

Tihon din Zadonsk a combinat o concentrare intensă a spiritului cu o putere excepțională de atenție și iubire milostivă. El vorbește despre iubirea aproapelui, despre adevărul social și milă nu mai blând și nu mai slab decât Hrisostom...

Sfântul Tihon a fost un mare scriitor. Ceea ce captivează în cărțile sale este ușurința și plasticitatea imaginilor. În special, cartea „Despre adevăratul creștinism" a avut o semnificație istorică. Nu este un sistem dogmatic, ci mai degrabă o etică mistică sau un ascetism. Dar a fost prima experiență de teologie vie și de teologie experiențială — în contrast cu și în opoziție cu erudiția școlară, fără experiență autentică...

Tihon din Zadonsk și Paisie Velicikovski cel Bătrân au puține în comun - nu sunt foarte asemănători în ceea ce privește tipul lor spiritual, dar au avut aceeași lucrare...

Bătrânul Paisie (1722-1794) nu a fost un gânditor independent; și, în general, a fost mai degrabă un traducător decât chiar un scriitor. Cu toate acestea, el își are locul său în istoria gândirii ruse și un loc proeminent...

Există ceva simbolic în faptul că, fiind încă tânăr, părăsește Academia din Kiev, unde studiase, rătăcește și merge la schiturile moldovenești, apoi la Athos. La Kiev, refuză ferm și încetează studiile, căci nu vrea să învețe înțelepciunea păgână care se preda doar la Academie: „auzind în ea zeii și zeițele grecilor adesea pomeniți și fabule pietiste, am urât din adâncul inimii o astfel de învățătură" (aici, desigur, este evident că este vorba pur și simplu de lectura autorilor antici - Paisie nu a mers mai departe de sintaxă în Academie, „am învățat doar parțial învățătura gramaticală a limbii latine"). Aceasta se întâmpla în timpul rectoratului lui Silvestru Kulyabka; conform legendei, Paisie i-a reproșat faptul că Părinții nu erau citiți suficient la Academie...

Paisie a părăsit școala latină pentru o mănăstire greacă. Aceasta nu a fost o plecare sau o renunțare la cunoaștere. A fost o întoarcere la sursele vii ale teologiei patristice și ale gândirii teologice...

Paisie a fost, în primul rând, fondatorul mănăstirilor - de pe Athos și din Moldova. Și în ele a restaurat cele mai bune precepte ale monahismului bizantin. Părea să se întoarcă în secolul al XV-lea. Și nu este o coincidență că bătrânul Paisie a fost atât de apropiat de venerabilul Nil din Sora: el reînnoiește și continuă tocmai opera sa întreruptă (dependența literară a bătrânului Paisie de venerabilul Nil este destul de evidentă). Aceasta a fost o mișcare de întoarcere a spiritului rus către părinții bizantini...

Încă pe Muntele Athos, Paisie a început să colecteze și să verifice traducerile slave ale monumentelor ascetice. Aceasta s-a dovedit a fi o sarcină dificilă, din cauza lipsei de pricepere a traducătorilor antici și cu atât mai mult din cauza neglijenței scriitorilor. De asemenea, era foarte dificil să colecteze manuscrise grecești. Paisie a găsit cărțile de care avea nevoie nu în mănăstiri sau schituri mari, ci în schitul mic și izolat al Sfântului Vasile, recent fondat de nou-veniți din Cezareea Capadociei. Și acolo i-au explicat: „că aceste cărți sunt scrise în cea mai pură limbă eleno-greacă, pe care acum aproape niciun grec, cu excepția oamenilor învățați, o înțelege, iar majoritatea nu o înțelege deloc; din acest motiv, astfel de cărți au căzut aproape în uitare completă...”

Odată cu strămutarea în Moldova, opera de traducere a bătrânului Paisie devine sistematică, în special în Mănăstirea Neamț (din 1779). Paisie a înțeles foarte clar toate dificultățile afacerii de traducere și necesitatea unei cunoașteri profunde a limbilor pentru aceasta. La început, s-a bazat pe traducerile moldovenești. Adună un cerc larg de scribi și traducători, își trimite studenții să studieze greaca chiar și la București. Și el însuși se aventurează cu mare entuziasm în această operă literară. „Cum scria, trebuie să ne minunăm: căci era complet slăbit la trup și avea răni pe toată partea dreaptă: pe patul unde se odihnea, se înconjura cu cărți: erau dicționare de diferite limbi, Biblia greacă și slavă, o gramatică greacă și slavă, o carte din care făcea o traducere și o lumânare la mijloc: și el însuși, ca un copil mic, stătea aplecat, scriind toată noaptea, uitând atât slăbiciunea trupului său, cât și bolile și munca grea...”

Bătrânul era foarte strict cu traducerile sale, se temea să le distribuie pe scară largă, „ca și cum ar fi fost peste tot temple și imperfecte...

A tradus și din latină...

Sub Starețul Paisie, Mănăstirea Neamț a devenit un mare centru literar, un centru de iluminare teologică și ascetică. Activitatea literară a fost îmbinată organic cu munca spirituală și „inteligentă”. Scriitorul vieții Starețului Paisie notează: „mintea lui a fost mereu unită cu dragostea față de Dumnezeu, iar lacrimile lui sunt o mărturie a acestui lucru...”

Și în acea epocă a dualității și dezinunității spirituale, predicarea adunării și integrității spirituale a dobândit o semnificație deosebită. Publicarea Filocaliei slavo-ruse a fost un eveniment nu numai în istoria

monahismului rus, ci și în istoria culturii ruse în general. A fost o schimbare și un impuls...

Este interesant de comparat. Feofan Prokopovici era totul în așteptări și noutate, în viitor, în progres. Iar Paisie cel Bătrân, el era totul în trecut, în legende, în tradiție. Dar el a fost profetul și precursorul...

Întoarcerea la rădăcini a însemnat descoperirea de noi căi, dobândirea de noi orizonturi...

---

[1] EPIGONI (grecesc epigonoi, literal - născuți după), fii ai diadohilor, care au luptat pentru putere în secolul al III-lea î.Hr. În sens figurat - adepți ai unei anumite direcții, lipsiți de independență creativă.

[2] ȘCOALA PERIPATETICĂ (din grecescul peripatos - galerie acoperită), sau Liceu (numit după gimnaziul de la periferia Atenei), școală filosofică fondată de Aristotel. După Aristotel, a fost condusă de Teofrast timp de aproximativ 34 de ani. Reprezentanții școlii peripatetice au studiat și științe specifice (teoreticianul muzicii Aristoxen, istoricul și teoreticianul statului Dicearh, fizicianul Strato din Lampsacos, geograful și astronomul Aristarh din Samos etc.).

[3] COMPENDIU (din latinescul compendium - economie, beneficiu, reducere), 1) dispozitiv format dintr-un parasolar și un suport. Permite instalarea de filtre de lumină, măști, kashe și alte dispozitive în fața lentilei. 2) O prezentare concisă, sumară, a principalelor prevederi ale unei științe etc.

[4] APERCEPT (din latină ad — la și perceptio — percepție), un concept în filosofia și psihologia modernă, o percepție clară și conștientă a unei impresii, senzații etc.; introdus de G. Leibniz în contrast cu percepția inconștientă. I. Kant, odată cu această „apercepție empirică", introduce conceptul de apercepție „transcendentală" — „unitatea conștiinței" originală, neschimbată, ca o condiție a oricărei experiențe și cunoașteri, permițând sinteza diverselor percepții. În psihologia fondată de W. Wundt, apercepția este o percepție care necesită un efort de voință. În psihologia modernă, sinonim cu percepția.

[5] PIETISM (din latinescul pietas - evlavie), o mișcare mistică în protestantism (în special în luteranismul german) de la sfârșitul secolelor XVII-XVIII. Respingea ritualurile bisericești externe, cerea o adâncire a credinței, declara distracția păcătoasă. Într-un sens larg - o dispoziție, un comportament religios-mistic.

[6] EXTRAVERTIV (din extra... și latinescul verto - mă întorc, mă adresez), orientat spre exterior; o caracteristică psihologică a unei personalități îndreptate spre lumea exterioară și activitățile din aceasta, distinsă printr-un interes predominant pentru obiectele externe etc. Conceptul a fost introdus de C. G. Jung.

[7] ROSENCROCKS (în germană: Rosenkreuzer), membri ai unor societăți secrete (în principal religioase și mistice) din secolele XVII-XVIII din țările europene (în principal în Germania, Olanda și Rusia). Numele provine de la legendarul fondator al societății, Christian Rosenkreutz, care se presupune că a trăit în secolele XIV-XV, sau de la emblema rozicrucienilor - un trandafir și o cruce. Rosicrucianismul este apropiat de francmasonerie. Rosicrucianismul a primit structura sa organizațională și cea mai mare răspândire în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În învățăturile și activitățile rozicrucienilor, un loc important l-au ocupat ideile de autoperfecționare morală și științele oculte - magia neagră, Cabala, alchimia. Cei mai faimoși au fost rozicrucienii berlinezi, grupați în jurul moștenitorului tronului prusac, și apoi al regelui Friedrich Wilhelm al II-lea Hohenzollern. Rosicrucienii berlinezi I.K. Wellner și G.R. Bischofwerder au deținut funcții guvernamentale importante în Prusia. Rozacrucienii din Rusia, numiți uneori martiniști, erau legați de rozacrucienii din Berlin la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

[8] SENTIMENTALISMUL (din franceza sentiment — sentiment), o mișcare în literatura și arta europeană și americană din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea - începutul secolului al XIX-lea. Bazată pe raționalismul iluminist (vezi Iluminism), aceasta declara sentimentul, nu rațiunea, ca fiind trăsătura dominantă a „naturii umane” și căuta calea către o personalitate ideal-normativă în eliberarea și perfecționarea sentimentelor „naturale”; de aici și marea democrație a sentimentalismului și descoperirea de către acesta a bogatei lumi spirituale a omului de rând. Apropiată de preromantism. Reprezentanți principali: S. Richardson, L. Stern, O. Goldsmith, T. Smollett (opere târzii), J.-J. Rousseau și scriitorii cărții „Furtună și stres” (cea mai radicală expresie a tendințelor democratice ale

sentimentalismului). Culmea sentimentalismului în Rusia este povestirea „Săraca Liza” de N. M. Karamzin.

[9] QUIETISM (din latinescul quietus - calm, senin), o învățătură religioasă care aduce idealul supunerii pasive față de voința lui Dumnezeu la cerința de a fi indiferent față de propria „mântuire”. A apărut în secolul al XVII-lea în cadrul catolicismului și a fost condamnat de autoritățile bisericești. În sens figurat - contemplare, inacțiune.

V.
LUPTA PENTRU TEOLOGIE

1. Trezirea inimii, dar nu și a gândirii. Utopianism teocratic.
2. Împăratul Alexandru este un simbol al epocii sale, o epocă religioasă-utopică.
3. Renașterea misticismului.
4. Transformarea sistemului de educație spirituală.
5. Societatea Biblică Rusă.
6. Traducere rusă a Bibliei.
7. Sfântul Filaret, Mitropolitul Moscovei.
8. Păreri teologice despre Sfântul Filaret.
9. „Teologia inimii” și „neologism”.
10. Direcția germană este „o teologie ușoară, evazivă și șubred”.
11. Modalități de reformare a educației spirituale.
12. Rezultatele reformelor Alexander-Nikolaev în sfera spirituală și educațională.

1. Trezirea inimii, dar nu și a minții. Utopianism teocratic.

Întreaga semnificație a epocii lui Alexandru în economia generală a dezvoltării noastre culturale nu a fost încă recunoscută și apreciată...

A fost un moment foarte emoționant și patetic, o perioadă de mare tensiune creativă, când prima bucurie a creativității a fost experimentată și trăită cu atâta naivitate îndrăzneață...

Ivan Aksakov vorbește bine despre acest moment unic în dezvoltarea Rusiei, când, dintr-o dată, poezia devine pentru o vreme un fel de chemare istorică incontestabilă – „are înfățișarea unui fel de rit sacru...”

În toată creativitatea poetică a acelei vremuri se poate simți o forță aparte a vieții și a independenței, „triumful și bucuria posesiunii artistice...”

A fost o trezire a inimii...

Dar trebuie să continui imediat: nu este încă trezirea gândirii...

Și imaginația nu fusese încă îmblânzită, nu fusese încă temperată în ispita intelectuală, în ascetism intelectual. De aceea oamenii acelei generații cad atât de ușor și atât de des în iluzie, în visare sau gândire vizionară. Era o eră a viselor în general, o eră a viselor și suspinelor, a viziunilor, a providențelor și a fantomelor...

Întreaga epocă este caracterizată tocmai de această separare a minții de inimă, a gândirii și a imaginației - nu atât de lipsa voinței, cât tocmai de această iresponsabilitate a inimii. „Cultura estetică a inimii, înlocuind regulile morale cu sentimente subtile” (cuvintele lui Kliucevski)...

Tocmai în acest defect al inimii rezidă toată slăbiciunea și infirmitatea pietismului. Și sufletul rus trece prin această ispită sau tentație a pietismului la începutul secolului trecut...

Acesta nu a fost cu greu punctul culminant al occidentalismului rus. Epoca Ecaterinei pare destul de primitivă în comparație cu această față triumfătoare a vremii lui Alexandru, când sufletul însuși părea să aparțină Europei - acest lucru nu se întâmpla mai devreme de „Călătorul rus”, în orice caz. Rozanov a remarcat odată pe bună dreptate: „în Scrisorile unui călător rus, pentru prima dată sufletul rus s-a închinat, a plâns, a iubit și a înțeles lumea minunată a Europei Occidentale, în timp ce mai devreme, timp de un secol, o privea cu ochi începătoși, neconcentrați”. Iar în generațiile următoare, opoziția „slavofilă” devenea deja mai puternică, nu atât național-psihologică, cât și cultural-creativă... Occidentalismul din vremea lui Alexandru nu era deznaționalizare în sens direct. Dimpotrivă, era mai degrabă o perioadă de ascensiune naționalistă. Și totuși, în această perioadă, sufletul devine exact ca o harpă eoliană [1] ...

În acest sens, imaginea lui Jukovski este atât de caracteristică, cu gama sa strălucitoare de transformări simpatice și creative, cu sensibilitatea și receptivitatea sa intensă, cu limbajul său liber și direct. Dar Jukovski a fost și a rămas pentru totdeauna (în meditațiile sale lirice) un om occidental, un visător occidental, un pietist german, privind mereu „prin prisma inimii, ca un poet". De aceea a reușit să traducă din germană într-un mod atât de uimitor. Însuși sufletul german s-a exprimat în rusă...

Este foarte caracteristic faptul că această accesă de visare se desfășoară în cel mai asemănător decor de luptă. La urma urmei, la începutul secolului al XIX-lea, aproape întreaga Europă devine un teatru de operațiuni militare, se transformă într-un fel de tabără armată. A fost o perioadă a marilor cotituri și redistribuiri istorice, a furtunilor și tulburărilor istorice, o perioadă a unei noi migrații a popoarelor...

Războiul Patriotic și Napoleon, „invazia Galilor și odată cu ei douăzeci de Yavyk..."

Totul în jur părea încărcat de anxietate. Însuși ritmul evenimentelor era febril. Cele mai nerealiste temeri și premoniții se adevereau. Sufletul era sfâșiat între așteptare și frică, în nedumerire. Impresibilitatea sentimentală se încrucișa cu nerăbdarea escatologică. Multora li se părea atunci că trăiau deja în interiorul cercului apocaliptic închis. „Nu o dimineață liniștită a Rusiei, ci o seară furtunoasă a Europei", a spus odată Filaret...

Calvarul acestor ani febrili a fost o încercare prea dificilă pentru o generație visătoare de oameni cu o imaginație atât de instabilă și prea ușor excitabilă. Și un fel de suspiciune apocaliptică a fost stârnită...

Sentimentul unei călăuziri foarte tangibile din partea lui Dumnezeu devine comun, ca și cum ar înlătura sau dizolva voințele umane individuale. Ideea Providenței capătă o anumită strălucire superstițioasă și magică în conștiința acelor generații. Omul nu mai crede în propria capacitate de a acționa...

Războiul Patriotic a fost trăit și înțeles de mulți tocmai ca o luptă apocaliptică, „judecata lui Dumnezeu asupra câmpurilor înghețate". Iar răsturnarea lui Napoleon a fost interpretată ca o victorie asupra Bestiei. „Peste tot și în orice, se simțea prezența a ceva superior și atotputernic. Sunt aproape sigur că Alexandru și Kutuzov L-au văzut și că chiar și Napoleon însuși I-a văzut chipul mânios" (Vigel)...

Spiritul de distragere visătoare și detașare de „exterior” sau „exterior” din creștinism se combină în starea de spirit din acea vreme cu așteptarea cea mai nestăpânită a venirii vizibile a Împărăției lui Dumnezeu pe acest pământ local...

Este necesar să ne amintim că romantismul și Iluminismul stau în egală măsură sub semnul chiliasmului. Utopianismul visător al epocii romantice a fost, de asemenea, parțial o moștenire a secolului al XVIII-lea, cu credința sa în realizarea apropiată și rapidă a idealurilor ultime. Epoca Rațiunii sau Împărăția lui Dumnezeu - dar sub nume diferite, toată lumea aștepta din nou o epocă de aur...

Fecioara Astraea se va întoarce...

Paradisul Pământesc se va deschide din nou. „Atunci adevăratul An Nou va coborî pe pământ...”

Numai în această perspectivă a așteptărilor entuziasmate, apocaliptice din punct de vedere social, în contextul tuturor acestor evenimente și realizări uimitoare din acea vreme și din întregul univers, se poate înțelege și prezenta cu adevărat istoria psihologică a acelor vremuri și generații... A fost o perioadă a utopismului teocratic...

2. Împăratul Alexandru este un simbol al epocii sale, o eră religioasă-utopică.

Împăratul Alexandru poate fi considerat pe bună dreptate eponimul epocii sale. El este tipic pentru aceasta, prin structura sa mentală și stil, prin gusturile și intențiile sale...

Alexandru a fost crescut în principiile umanismului sentimental. De aici, tranziția către religia mistică a inimii nu a fost lungă sau dificilă. Și de la început Alexandru s-a obișnuit să trăiască în elementul viselor și al așteptărilor, într-o anumită „mimetism” mental, în tensiune și în vise despre „ideal”. Aceasta se întâmpla deja în 1804, această fraternizare patetică a doi monarhi în jurul sicriului Marelui Frederic...

În orice caz, Alexandru a intrat în cercul intereselor „mistice” mult mai devreme decât „focul Moscovei i-a luminat inima”. Speranski din Perm i-a amintit împăratului de conversațiile lor pe teme mistice, în care era evident că „subiectul lor era în concordanță cu sentimentele profunde” ale împăratului. Mai puternică a fost însă influența lui Rodion Koșelev [2] (1749-1827), un vechi mason legat personal de

Lavater, [3] Saint-Martin, [4] Eckartshausen, [5] și în special de prințul A. N. Golitsyn...

În 1812, Alexandru a compus o notă foarte caracteristică pentru iubita sa soră, Ekaterina Pavlovna, „Despre literatura mistică". Aici repetă sau, mai degrabă, repovestește sfaturile altor persoane și programul altei persoane. Dar simți imediat că le-a stăpânit deja, că s-a implicat deja în acest stil, că s-a obișnuit cu el, că și-a dezvoltat deja anumite gusturi și preferințe personale. François de Sales, Therese [6] , cartea Imitațiilor, Tauler [7] sunt prezentați pe primul loc aici ...

Războiul Patriotic a fost pentru Alexandru doar o lovitură catalitică care a rezolvat tensiunile de lungă durată...

Chiar în ajunul invaziei lui Napoleon, a citit Noul Testament pentru prima dată, iar Apocalipsa a fost cea care l-a entuziasmat cel mai mult. Și în Vechiul Testament a fost atras în primul rând de cărțile profetice. Și de atunci și pentru totdeauna a devenit încrezător și curios în legătură cu tot felul de interpretări și interpreți ai „Revelației" nerezolvate și simbolice. Tocmai asta l-a atras la Jung-Stilling, [8] Krudener, [9] Pastorul Empeitas, [10] Oberlin, [11] „Frații Moravieni", [12] quakeri, [13] Herrnhuteri. Mai târziu, tocmai pentru interpretarea Apocalipsei au fost chemați în capitală din Balta doi preoți, Theodosius Levitsky și Theodore Lisevich (ei se considerau „doi martori credincioși" ai Apocalipsei). Se pare că și Fotie însuși a fost atras de împărat. Alexandru era gata să asculte tocmai pentru că și el interpreta Apocalipsa, profeția și amenința din Apocalipsă și de toți profeții. În situația istorică a acelei vremuri, nu era chiar atât de ciudat să crezi că se apropia sfârșitul...

Alexandru nu a iubit și nu a căutat puterea. Dar era conștient de sine ca purtător al unei idei sacre și era extrem de fericit pentru asta. Tocmai aceasta este sursa încăpățânării sale visătoare-politice (mai degrabă decât a tenacității). În acele generații, mulți au simțit un semn al unui destin special...

Într-o astfel de dispoziție a fost concepută și încheiată Sfânta Alianță. Acest plan presupunea aceeași credință în omnipotența unui nobil Legiuitor, care inventează sau stabilește pacea universală și fericirea universală, ca și teoriile politice ale epocii iluminismului. Această idee nu a trebuit să i se sugereze lui Alexandru. El însuși a auzit-o din întâmplare în complexitatea evenimentelor. „Însuși Mântuitorul ne-a inspirat cu ideea și regulile pe care le-am declarat..."

Sfânta Alianță a fost concepută ca un fel de anticipare a Împărăției Milenare. „Dar este palpabilă pentru oricine vrea să vadă: că acest act nu poate fi recunoscut altfel decât ca o pregătire pentru acea Împărăție promisă a Domnului pe pământ, care va fi precum este în cer" (cuvintele lui Golitsyn)...

Actul „Uniunii Frățești Creștine" a fost semnat „în anul Harului 1815", pe 14/26 septembrie. Și, bineînțeles, nu a fost deloc întâmplător că ziua Înălțării Crucii a fost aleasă pentru aceasta, conform calendarului răsăritean. Actul Sfintei Uniri a fost propus de Sinod pentru a fi afișat peste tot pe pereți, în bisericile din oraș și sate. Și în fiecare an, în ziua Înălțării Crucii, urma să fie recitit din nou de la amvon, împreună cu manifestul dat atunci, „pentru ca fiecare să îndeplinească jurământul de slujire față de Unicul Domn Mântuitor, rostit în persoana Suveranului pentru tot poporul..."

În împlinirea acestei promisiuni a fost înființat un minister unit special, „Ministerul Afacerilor Spirituale și Educației Publice" (decret din 14 octombrie 1817), „cel mai mare act de stat decretat de la introducerea credinței creștine" (Speransky). Strict vorbind, era un minister de propagandă religioasă-utopică. Ministerul unit a fost înființat „pentru ca evlavia creștină să fie întotdeauna fundamentul adevăratei educații". Cu alte cuvinte, era ideea conducerii religioase sau a concentrării întregii culturi, „acordul mântuitor dintre credință, cunoaștere și putere". Acest ultim element al sintezei este cel mai caracteristic. Ideea era de a reconcilia „credința" cu „cunoașterea" prin forța „puterii...".

Noul minister era în mare măsură departamentul personal al prințului Golitsyn. Era mai degrabă un regim personal decât un departament. Și odată cu „căderea" lui Golitsyn, „ministeria strictă" în sine a fost desființată, departamentele individuale au fost din nou separate și readuse la statutul lor separat...

Prințul A. N. Golitsyn (1773-1844) a fost probabil cel mai caracteristic om al epocii, cel mai receptiv și expresiv, în orice caz. Sensibilitatea sa era aproape morbidă. Suferea de o curiozitate mistică directă. Era un om al Iluminismului, care s-a convertit brusc în inima sa, nu în tinerețea timpurie. Dar sensibilitatea inimii nou convertite era combinată cu insensibilitate și o anumită uscăciune a minții. Visarea și autoritatea din temperamentul religios al prințului Golitsyn s-au contopit cumva în mod neașteptat într-un întreg viu - grandoarea

apare pregnant în însăși sentimentalitatea sa. Un om cu o inimă încrezătoare și impresionabilă, Golitsyn știa și voia să fie dictator. A fost un adevărat dictator timp de mulți ani. Și acest tip de „dictatură a inimii" era foarte obsesiv și intolerant - fanatismul inimii este deosebit de părtinitor și se combină ușor cu o compasiune disprețuitoare. Golitsyn s-a convertit la „creștinismul universal", la religia imaginației sincere și a experiențelor sincere - acesta era singurul lucru pe care îl prețuia în creștinism. De aici și interesul său pentru „convertirile" și „trezirile" sectare – aici, i se părea, se dezvăluia esența religiei fără cochilii deșarte. În cultul „extern" al lui Dumnezeu și în bisericește, el prețuia și înțelegea doar simbolismul, doar această impresionanță sensibilă, misterioasă a ritualului. În aceste limite, Golitsyn era complet sincer și sensibil. Era un om care a căutat până la sfârșitul zilelor sale. Și pentru acest tip de evlavie, spiritul propagandei sau al prozelitismului este foarte caracteristic. Golitsyn s-a trezit tocmai în poziția de ministru...

„Ministerul special" a fost în același timp o nouă verigă în dezvoltarea reformei bisericești a lui Petru cel Mare, în implementarea noului regim politico-bisericesc instituit la acea vreme. Chiar mai devreme, Golitsyn, prin forța apropierii personale și a favorului personal al Suveranului față de el, în calitate de prieten și „confident al țarului", a reușit, în funcția de procuror-șef sinodal, să se pună în poziția de comandant-șef în „departamentul sinodal". Este adevărat, în anumite cazuri a susținut apărarea Bisericii de pretențiile statului (respingerea ideii lui Speranski de a acorda dreptul de divorț puterii seculare). Acum, odată cu înființarea ministerului, succesul său aparent este asigurat prin toată forța legii obișnuite. Sinodul este introdus formal în sistemul de administrare de stat a „afacerilor spirituale", ca un „departament special al confesiunii greco-ruse". Acest lucru a fost exprimat în manifestul fondator. „Este de la sine înțeles că treburile Sfântului Sinod de Guvernare vor fi adăugate la aceasta (adică slujirea), astfel încât Ministrul Afacerilor Spirituale și Educației Publice va fi în aceeași relație cu Sinodul în aceste chestiuni așa cum este Ministrul Justiției cu Senatul de Guvernare, cu excepția, însă, a chestiunilor judiciare..."

Principalul lucru în conceptul de „slujire specială", ca și în întregul concept al Sfintei Alianțe, este primatul sau supremația religioasă a „prințului", care domnește și guvernează nu numai prin „harul lui Dumnezeu", ci și prin puterea lui Dumnezeu. După cum se spune în „tratatul" Sfintei Alianțe, „mărturisind astfel că Autocratul poporului

creștin, din care Ei și supușii lor fac parte, nu este altul decât Cel căruia îi aparține Statul". Este interesant de comparat cu aceasta definiția caracteristică din „Carta Statutară" a lui Novosiltsev: „în calitate de Cap Suprem al Bisericii Ortodoxe Greco-Ruse, Suveranul înalță la toată demnitatea ierarhiei spirituale" (Articolul 20)...

Și acesta a fost un pas înainte, dincolo de Petru și Teofan. Statul petrin a subjugat Biserica mai degrabă din exterior și, în numele unei sarcini seculare, de dragul „binelui comun", a extorcat toleranță pentru secularizarea vieții. Sub Alexandru, statul s-a recunoscut din nou ca sacru și sfânt, a revendicat primatul religios și și-a impus propria idee religioasă. Însuși procurorul-șef, cum s-ar spune, „a intrat în clerul Bisericii", ca „locum tenens al episcopului extern" (așa l-a salutat Filaret, viitorul mitropolit al Moscovei, pe Golitsyn la numirea sa). Și aceasta a fost „marea himeră a creștinismului universal", conform remarcii caustice a lui De Maistre. [14] Împăratul Alexandru a mărturisit un anumit creștinism mixt și, în numele acestei religii „universale", a pretins că domnește și guvernează. Astfel, toate confesiunile din Imperiul Rus au fost insuflate cu ideea de a se aplica acestei idei generale, de a se adapta locului lor parțial în sistem. „Slujirea specială" trebuia, dacă nu să unească, cel puțin să unească toate confesiunile sau „bisericile" nu doar într-o cauză comună, ci și într-un fel de inspirație unificată...

În acest sens, proiectul Catedralei lui Hristos Mântuitorul, dezvoltat de Vitberg într-un proiect simbolic foarte complex și cu valori multiple, este foarte indicativ. „Nu am vrut să ridic o clădire, ci o rugăciune către Dumnezeu." Acest templu nu trebuia doar să fie ortodox, ci trebuia să întruchipeze și să exprime „un gând atotcuprinzător". După cum spunea Vitberg însuși, „însăși dedicarea sa față de Hristos arăta apartenența sa la întreaga creștinism..."

Regimul „ministrului strict" era crud și violent. „Misticismul" era îmbrăcat în toată forța legii, cu toată hotărârea sancțiunilor împotriva celor care nu erau de acord sau doar se sustrăgeau. Simpla lipsă de simpatie pentru ideile „creștinismului interior" era, de asemenea, considerată o crimă și, în plus, ca rezistență față de opiniile guvernului...

Iată unul dintre articolele regulamentului de cenzură din acea vreme. „Orice lucrare în care, sub pretextul apărării sau justificării uneia dintre bisericile creștine, o alta este cenzurată ca încălcând uniunea

iubirii, care unește toți creștinii într-un singur duh în Hristos, este supusă interdicției." Prin forța unui astfel de articol, s-a constatat că este inadmisibilă analizarea opiniilor protestante dintr-un punct de vedere ortodox - acest lucru fusese deja interzis înainte, sub Petru și Biron...

Regimul Sfintei Alianțe însemna înrobirea conștiinței și a spiritului. Aceasta era cea mai pretențioasă formă de etatism, [15] etatism teocratic. Iar „slujirea strictă" s-a dovedit prea adesea a fi „slujirea eclipsei", cum o numea Karamzin... Dar tocmai în această situație istorică foarte confuză și ambiguă începe trezirea...

Statul se străduiește să întărească și să ascută nevoile religioase ale maselor. „Aspirațiile prințului Golitsyn", spunea Chistovici despre el, „înclinau să scoată poporul rus din acea somnolență și indiferență în chestiuni de credință care li se părea aproape peste tot, să trezească în el cele mai înalte instincte spirituale și, prin răspândirea cărților sacre, să introducă în el un flux viu de înțelegere interioară a creștinismului..."

„Perioada existenței libere a Societății Biblice", spune același istoric, „a fost singura perioadă de la începutul secolului al XVIII-lea când societatea seculară, cu un interes viu și intens, s-a repezit spre subiectele religioase, a adus în prim-plan interesele dezvoltării spirituale și morale a poporului..."

Predica creștinismului „interior" nu a trecut fără urmă. A fost un apel la activitate independentă, religioasă și morală. Și, în orice caz, a fost o aliniere dialectică a secularizării iluministe din secolul precedent. Apoi au încercat în mod conștient să împingă clerul la fundul social, să-l dizolve în „clasa de mijloc a oamenilor" (cf. discuția acestei probleme în cadrul Comisiei Ecaterina). Acum este prezentat idealul unui cler învățat și iluminat, al cărui loc este tocmai în vârf. Iar programul noului regim include acordarea de mai mult spațiu sau participare purtătorilor de idei și inspirație religioasă la întregul sistem al vieții naționale și statale. Disciplină sub Petru, educație sub Ecaterina, acum creativitatea devine un semn al epocii...

În sincretismul mistic al acelei vremi [16] existau și elemente romano-catolice. J. de Maistre însuși, într-un anumit sens, aparținea istoriei misticismului rus din acea vreme...

În tinerețe, trecuse prin experiența masonică, datorându-și o mare parte din viziunea sa asupra lumii lui Saint-Martin, iar în anii petrecuți în Rusia a continuat să creadă că francmasoneria nu era periculoasă pentru credință și stat în țările necatolice. Dimpotrivă, considera mișcarea biblică, pe care o putea observa în acțiune în Rusia, ca fiind foarte periculoasă. Iar aceste impresii i-au afectat sinteza teocratică. După cum a remarcat pe bună dreptate Goyo, când De Maistre și-a scris cartea „Despre Papă", se gândea la două țări, Franța și Rusia... Influența sa s-a resimțit foarte mult în cercurile nobilimii ruse (cf. scrisorile sale către contele A.K. Razumovsky, pe atunci ministru, despre educația publică)...

Și, în general, în primii ani ai noului secol, influența iezuiților s-a simțit puternic. Este suficient să ne amintim numele stareților Nicolas și Rozaven. Pentru scurt timp, iezuiții au reușit chiar să înființeze un district educațional special pentru școlile lor din imperiu, cu Academia din Polotsk ca centru administrativ (1811-1820). În sud, Odessa a devenit un focar de prozelitism, iar în ea „institutul nobil", transformat curând în Liceul Richelieu, a fost director aici Nicole...

Totuși, deja în 1815 iezuiții au fost îndepărtați din ambele capitale și, în 1820, de la granițele imperiului în general, iar școlile lor au fost închise sau transformate...

Influența latină, însă, nu a fost complet oprită de acest lucru...

Epoca lui Alexandru este plină de contradicții, plină de ambiguitate și duplicitate. Totul este dublat în viață și în gânduri...

Și pentru prima dată începe o dezbatere social-religioasă deschisă (deși nu liberă)...

A fost începutul unei noi ere, furtunoase și semnificative...

3. Renașterea misticismului.

Tensiunea mistică se resimte în societate încă de la începutul secolului. Lojele masonice sunt reînviate și redeschise. Publicarea de cărți mistice este reluată. Aceasta a fost renașterea tradițiilor lui Novikov. Apar din nou și continuă să acționeze persoane care se formaseră deja la acea vreme: Lopuhin, Z. Karneev, Koșelev, I. Turgheniev, Labzin...

Activitatea lui Labzin (1766-1825) este cea mai caracteristică pentru începutul secolului. Deja în 1800, el, pe atunci secretar de conferință al Academiei de Arte, a deschis loja „Sfinxului Muritor" la Sankt Petersburg. Era un cerc închis și izolat de rozicrucieni. Labzin însuși a fost la un moment dat un ascultător entuziast al lui Schwartz. Sub conducerea lui Paul, a tradus istoria Ordinului Maltez din germană (împreună cu A. Vakhrushev, publicată în 1799-1801). Acum repetă experiența de la Moscova din anii '80...

Labzin a reușit cu adevărat să repete experiența tipografică a acelei vremuri. Deja în 1803 a reluat publicarea traducerilor mistice, în special pe cele ale lui Jung-Stilling și Eckartshausen. Acestea au fost principalele sale autorități sau „modele", precum și Boehme [17] și Saint-Martin, și parțial Fenelon. [18] În 1806, Labzin a întreprins publicarea „Zion Herald". În acei ani, situația politică generală nu era încă favorabilă pentru o astfel de editură. Labzin a fost forțat să-și suspende revista. Labzin însuși indică modelul pe care l-a urmat: „Revista creștină" a lui Pfenniger și „Christliche Monatsschrift..." a lui Ewald.

Publicarea de cărți mistice, în general, a căpătat o amploare reală abia după Războiul Patriotic, în legătură cu activitățile Societății Biblice. „Zionsky Vestnik" a fost reînviată abia în 1817, „de către Înaltul Comandament", dar din nou nu pentru mult timp...

La acea vreme exista o cerere suficientă pentru aceste „cărți mistice". Aceste cărți erau în mâinile multor oameni (putem judeca acest lucru din confesiunile și amintirile contemporanilor). Este tipic pentru acea epocă ca misticismul să devină o mișcare socială și la un moment dat să se bucure chiar de sprijin guvernamental. Se creează un câmp de forță mistică. Și în biografiile oamenilor din acea vreme întâlnim de obicei o perioadă „mistică" sau cel puțin un episod...

Predica lui Labzin a fost simplă și tipică. Era un amestec de quietism și pietism, o predică de „trezire" sau „convertire" mai presus de toate...

Era un apel la autoobservare și reflecție. Și toată atenția era concentrată tocmai asupra acestui moment de „convertire". Aceasta era singura „dogmă" recunoscută ca fiind esențială în noua învățătură. Renunțarea la Rațiunea mândră în teologie ducea la agnosticism [19] (uneori aproape la afazie [20]). Toată experiența religioasă se dizolva într-un fel de valuri de experiențe captivante și languroase. „În Sfânta Scriptură nu vedem nicio condiție din partea

conceptelor lucrurilor divine." Revelația este pusă în contrast cu Rațiunea și conceptele sale. Dar nu atât Revelația istorică sau scrisă, cât cea „interioară", adică un fel de „iluminare" sau „iluminare". „Sfânta Scriptură este un învățător mut, care arătă cu semne către învățătorul viu care locuiește în inimă..."

Nu sunt atât de importante dogmele și chiar sacramentele vizibile, ci tocmai această viață a inimii. La urma urmei, este imposibil să-L mulțumești pe Dumnezeu cu „opinii". „Nu vom găsi în Mântuitorul nicio discuție despre dogme, ci doar axiome practice, care să ne învețe ce să facem și ce să evităm." Și de aceea toate diviziunile dintre confesiuni provin din mândria rațiunii. Adevărata Biserică este mai largă decât aceste diviziuni exterioare și este formată din toți adevărații închinători în spirit și include întreaga rasă umană. Acest creștinism cu adevărat ecumenic sau „universal" se dizolvă în interpretarea lui Labzin într-un fel de religie supratemporală și supraistorică. Este aceeași între toate popoarele și în toate timpurile, și în cartea Naturii și în Scriptură, și în profeți, și în mistere și mituri, și în Evanghelie. O religie a inimii...

Fiecare persoană are propria cronologie secretă, propria eră, de la ziua nașterii sau a convertirii, de la ziua nașterii sau a intrării lui Hristos în inimă...

Tot acest misticism este foarte caracterizat printr-o distincție clară a gradelor sau gradelor și prin această impetuozitate și grabă nestăvilită în căutarea sau dobândirea unor grade sau inițieri „superioare". Doar „clasa inferioară de oameni abia catehumeni" se mulțumește cu evlavia rituală în bisericile istorice...

În acest misticism, visarea și raționalitatea se împletesc în mod ciudat, există o simplificare frumoasă și inimă a tuturor întrebărilor, o transparență și o claritate excesive. „Mintea lui își imagina totul clar și simplu, baza totul pe legile necesității și pe legea care leagă vizibilul de invizibil, pământul de ceresc. Așadar, m-am gândit, există o știință a religiei - aceasta a fost o descoperire mare și importantă pentru mine" (M.A. Dmitriev în memoriile sale despre Labzin)...

Opiniile despre Labzin au fost variate. Mulți au fost atrași de el și s-au împăcat cu el prin discursul său tăios și decisiv împotriva voltairianismului și a oricărei gândiri libere. Chiar și Evgheni Bolhovitinov notează acest lucru despre el: „i-a îndepărtat pe mulți, dacă nu de la corupția vieții, atunci de la corupția gândurilor care se

răzvrătesc împotriva religiei." Filaret a recunoscut puritatea intențiilor lui Labzin. „A fost un om bun, doar cu unele particularități în opiniile sale religioase..."

Alții l-au judecat mult mai aspru și destul de ireconciliabil. Inocențiu Smirnov considera activitatea de traducere a lui Labzin destul de dăunătoare și periculoasă și avea oameni cu aceleași idei. Fotie îl vedea pe Labzin ca fiind unul dintre principalii lideri ai ereziilor. Într-adevăr, Labzin era foarte lipsit de modestie, persistent și intruziv în propaganda sa. Nu era tolerant, avea patosul atracției. Și a avut succes. Loja sa includea, se pare, clerici (sunt numiți doi arhimandriți, Teofil și Iov). Vitberg a fost, de asemenea, membru al lojei lui Labzin. Este curios că pentru loja Labzin a „Sfinxului muribund" a scris Kheraskov faimosul imn „Cât de glorios", acest exemplu tipic de versificație mistico-pietistă a acelei vremuri.

Un alt reprezentant foarte elegant al stărilor de spirit „mistice" de atunci a fost Speranski (1772-1834). La fel ca Labzin, el era în esență un om al secolului trecut. Optimistul și raționamentul epocii iluministe se simte foarte puternic în el. Speranski și-a surprins și chiar i-a speriat pe contemporanii săi cu abstractizarea sa extremă față de orice. Era puternic și îndrăzneț doar în elementul construcțiilor, schemelor și formelor abstracte - dar în viață obosea și se pierdea imediat, nu știa întotdeauna să respecte nici măcar decența morală. Speranski nu numai că nu s-a eliberat de raționalitatea sa naturală prin mulți ani de citit cărți mistice și ascetice, dar în această ispită a meditației gândirea sa a devenit și mai seacă, deși mai fermă. Nu a atins atât de multă detașare, cât insensibilitate. În această raționalitate rezidă toată puterea lui Speranski și în ea slăbiciunea sa. A devenit un codificator și sistematizator inimitabil, putea fi un reformator neînfricat. Dar gândurile sale nu trăiesc. Sunt adesea luminoase, dar chiar și atunci rămân glaciale. Și există întotdeauna ceva insuportabil de retoric în toate faptele și discursurile sale. Era ceva ofensator în claritatea și transparența sa, de aceea nimeni nu-l plăcea, iar el însuși aproape că nu plăcea pe nimeni. Era o persoană foarte chibzuită și exagerată. Iubea prea mult simetria, credea în omnipotența statutelor și în omnipotența formelor (Filaret și Nikolai Turgheniev sunt de acord în această evaluare). Cu toată îndrăzneala concepției sale logice, Speranski nu avea idei independente. Mintea sa limpede nu era profundă. Viziunea sa asupra lumii era cumva mută, lentă, îi lipsea tocmai curajul sau vioiciunea. El percepe suferința însăși cumva ca un vis...

Speranski nu era un gânditor...

Și este cu atât mai caracteristic faptul că o persoană de acest tip și stil a fost dusă și atrasă într-un vârtej mistic...

Speranski era cleric, a absolvit cursul obișnuit al școlii teologice, apoi a fost profesor și chiar prefect la același Seminar Principal Alexandr Nevski, unde a studiat. Dar a devenit interesat de teologie abia mai târziu. În jurul anului 1804, s-a apropiat de I. V. Lopukhin și, sub îndrumarea sa, a început să studieze lectura mistică. În acești ani, a citit în principal cărți „teosofice" - Boehme, Saint-Martin, Swedenborg. [21] Abia mai târziu, deja în exil, la Perm și Velikopolye, a trecut la „teologia mistică", adică la misticismul quietist, parțial la Părinți, și a tradus cartea „Despre imitație". În același timp, a studiat ebraica pentru a citi Biblia în ebraică - chiar mai târziu a început să studieze germana, deja în Penza...

Speranski era foarte caracteristic distincției tipice de atunci dintre „extern" și „intern" sau, mai degrabă, prăpastia dintre ele. Speranski era mai mult decât indiferent față de istorie și vorbea despre creștinismul „istoric" și „extern" cu ostilitate și asprime: „acest creștinism desfigurat, acoperit de toate culorile lumii senzoriale". I-a scris odată prietenului său de școală, P. A. Slovtsov: „a căuta în Sfintele Scripturi adevărurile noastre istorice fără rod și goale și ordinea inactivă a bietei noastre logici cinci-senzoriale înseamnă a fi copilăresc, a te amuza cu fleacuri ale erudiției sau literaturii". Pentru Speranski, Biblia era o carte de parabole și simboluri misterioase, o carte mai degrabă mitică sau „teoretică" decât istorică. O astfel de percepție a Bibliei este foarte caracteristică întregului misticism și pietism din acea vreme în general. Speranski este surprinzător prin vizionarul său rațional, prin jocul schemelor, nici măcar al imaginilor. Este curios că Speransky a avut o atitudine rezervată față de Jung Stilling și apocalipticism în general – pentru el, era prea multă viață și istorie în apocalipticism...

Speransky era francmason. Dar nu s-a alăturat rozicrucienilor, ci sistemului „științific" al lui Fessler. De Maistre îl considera pe Speransky „un admirator al lui Kant", fără motive suficiente pentru aceasta... Convocarea lui Fessler este foarte tipică. O figură masonică proeminentă, un reformator al francmasoneriei germane pe motive mai raționaliste și critice, a fost chemat de Speransky să ocupe o catedră la Academia Teologică din Sankt Petersburg, recent deschisă

pe atunci. Speransky a subliniat ulterior că Fessler a fost chemat „printr-o comandă specială și înaltă". A fost chemat la catedra de limba ebraică, pe care o predase anterior la Lviv (Lodiy, care îl predase acolo, îl indicase lui Speransky). Dar la sosirea sa, Speransky a descoperit în el cunoștințe filosofice excelente și, pe lângă limba ebraică, i s-a încredințat și catedra de filozofie, al cărei „protector" era considerat de Speransky...

Chiar și vechiul biograf oficial al lui Speransky, baronul Korf, a ghicit că existau planuri ascunse în convocarea lui Fessler. De atunci, au devenit disponibile note foarte interesante ale lui Gauenschild, care a servit o perioadă sub conducerea lui Speransky în Comisia de Legi. Gauenschild povestește despre loja masonică fondată de Fessler la Sankt Petersburg, care îl includea și pe Speransky și care se întâlnea în casa celebrului baron Rosenkampf. „Se presupunea că va înființa o lojă masonică cu filiale în tot Imperiul Rus, la care cei mai capabili clerici din toate clasele ar fi obligați să se alăture. Frații spirituali ar fi obligați să scrie articole despre probleme umanitare cunoscute, să țină predici etc., iar aceste documente urmau apoi să fie transmise lojei principale..."

Gauenschild își amintește că, chiar la prima lor întâlnire, Speransky a vorbit despre „transformarea clerului rus..."

S-ar putea crede că tocmai cu această intenție a fost chemat și introdus Fessler în Academie...

Fessler a fost un liber-cugetător, nu un mistic. El a aderat la ideile lui Lessing [22] și Fichte [23]; el credea că sarcina unui adevărat mason era să creeze o nouă societate civilă, să reeduce cetățenii pentru epoca Astrea care urma să vină. Rozicrucienii din Moscova au întâmpinat vestea despre Fessler cu indignare și frică: „căci acesta este un dușman târâtor care respinge divinitatea lui Isus Hristos și îl recunoaște doar ca pe un mare om" (răspunsul lui Pozdeev într-o scrisoare către contele A.K. Razumovsky). De asemenea, a fost întâmpinat cu ostilitate la Sankt Petersburg. Totuși, lojei sale i s-au alăturat și persoane proeminente: S. S. Uvarov, A. I. Turgheniev, o serie de carpato-ruși din Comisia de Legi: Lodiy, Baludyansky, Orlai, medicul obișnuit Stoffregen, celebrul doctor E. E. Ellizen, filantropul Pomian Pezarovius, fondatorul „Invalidului Rus" și al Comitetului Alexandru pentru Răniți...

Fessler nu a predat mult timp la Academie, deoarece modul său de gândire socinian a fost descoperit curând. Notițele pentru cursul pe care îl propusese s-au dovedit a fi „obscure". Și curând Fessler a fost transferat să servească drept „corespondent" în Comisia de Legi, iar apoi Speransky, care îl apărase atât pe el, cât și notițele sale și care fusese cel mai activ membru al „Comisiei Școlilor Teologice" până atunci, a încetat complet să mai participe la întâlniri și chiar a cerut să fie demis. Aceasta se întâmpla în 1810. În 1811, Fessler a trebuit să plece în regiunea Volga, la familia Herrnhuter de acolo. În 1818, s-a întors din nou la Petersburg în funcția de superintendent general luteran și s-a bucurat de favoarea prințului Golitsyn aici...

Acest episod este foarte caracteristic acelor ani tulburi, așa că este clar dezvăluită aici toată confuzia și ambiguitatea ideilor religioase.

4. Transformarea sistemului de educație spirituală.

În primii ani ai domniei lui Alexandru, a început transformarea școlilor teologice. Aceasta a fost legată de reorganizarea generală a întregului sistem școlar, odată cu deschiderea unui nou departament sau minister al „educației publice" (în 1802); iar în 1804, pe 5 noiembrie, a fost publicată și pusă în aplicare o nouă „instituție" a Universităților și a altor școli civile. Prima „schiță" a noii structuri a școlilor teologice a fost elaborată în 1805 de Evgheni Bolkhovitinov (1767-1837), pe atunci episcop vicar al Staraiei Rusiei (în 1822, mitropolit al Kievului). De asemenea, i s-au prezentat răspunsurile primite de la localități cu privire la problema îmbunătățirilor dorite. Se pare că doar Platon al Moscovei a fost complet negativ față de însăși ideea de transformare. Cu toate acestea, niciunul dintre episcopii chestionați nu a propus mai mult decât amendamente și schimbări individuale în cadrul ordinii obișnuite. Singura excepție a fost opinia vicarului moscovit Augustin (Vinogradski), episcop de Dmitrov, care a propus separarea nivelurilor de învățământ și construirea Academiei ca o școală doar de „științe superioare", deși nu doar teologice. De asemenea, a propus mutarea Academiei din Moscova la Lavra Trinității...

Și Evgheni însuși a fost foarte puțin exigent în propunerile sale. El a propus să se reîmprospăteze programul, să se slăbească dominația latinei în predare, lăsând-o doar pentru teologie și filosofie („și chiar și acestea se predau mai bine cu traducere, așa cum am făcut întotdeauna"). Consiliul Academiei Nevsky a vorbit și el în același sens...

Evgheni a introdus un singur detaliu interesant în proiectul său, deși și acesta era mai degrabă în stil vechi. El a propus formarea unui departament academic special (sau mai degrabă academic-administrativ) sau „o societate erudită" în cadrul Academiilor raionale, cu atribuții și competențe destul de mixte, „pentru a încuraja erudiția teologică", pentru a publica și cenzura cărți, pentru a monitoriza alte școli teologice, pentru a se ocupa de materialele didactice. Această idee a fost preluată în proiectul ulterior (cf. statutul Societății de Istorie și Antichități Ruse din Moscova, deschisă tocmai în 1804)...

Evgheni a fost și rămâne un om al secolului trecut. În gusturile sale personale, era un om lumesc. Nu a ascuns faptul că depusese jurăminte monahale de dragul mișcării de slujire și și-a descris tunsura (adevărat, în scrisori prietenoase) cu un fel de neglijență („călugării, ca niște păianjeni, m-au încurcat într-o sutană, o mantie și o glugă neagră")...

Evgheni a studiat la Moscova la un moment dat, fiind parțial legat atunci de „Societatea Prietenilor" - în orice caz, prefera prelegerile lui Staden lecțiilor Academiei. Nici atunci nu era prea interesat de teologie - materia lui era istoria. În istorie, a rămas doar un colecționar - „o minte de registrator", potrivit lui Inocenți Borisov; „un statistician al istoriei", îl numea Pogodin; „la Evgheni, pe cât uimește amploarea informațiilor, pe atât de izbitoare este inacțiunea forței gânditoare", notează Filaret din Cernigovski...

Evgheni nu a fost puternic nici măcar în critică. Nu a mers dincolo de curiozitate - a fost anticar și bibliograf. Și în aceste domenii are multe merite incontestabile, dar nu și în istoria teologiei. Nu este o coincidență faptul că Evgheni s-a trezit mai târziu în rândurile zeloților „mișcării inverse". Nu-i plăcea teologia și nu încuraja interesele teologice ale studenților Academiei din Kiev, când era mitropolit acolo. Considera că este mai sigur să-și direcționeze cele mai bune forțe către munca de arhivă și bibliografie. În timpul său, era pasionat de literatură nouă, citea Shaftesbury, [24] Diderot și d'Alembert, Rousseau, iubea tragediile lui Racine și Voltaire, iubea romanele emoționante și poveștile sensibile și îl traducea pe Papa însuși. Dar a tratat întotdeauna filosofia cu o reținere ostilă...

Este clar că nu putea fi suficient de agil și inventiv în „planurile" sale transformatoare. Evgheni nu a mai participat la lucrările ulterioare privind reorganizarea afacerilor școlare...

La 29 noiembrie 1807, Comandamentul Suprem a format un „Comitet special pentru Îmbunătățirea Școlilor Teologice”. Acesta îi includea pe Mitropolitul Ambrozie (Podobedov), Episcopul Feofilakt (pe atunci de Kaluga), Prințul A. N. Golitsyn, Speranski și doi protopopi, duhovnicul suveranului și preotul șef militar. Speranski a jucat rolul decisiv și conducător în acest Comitet...

Comitetul și-a finalizat activitatea foarte repede - în termen de șase luni, planul general de reforme a primit aprobarea Supremă, sub denumirea de „Schiță a regulilor privind formarea școlilor teologice”. La 26 iunie 1808, Comitetul a fost dizolvat și a fost înființată o „Comisie a școlilor teologice” permanentă, în componența sa anterioară, cel mai înalt și aproape independent organ principal de administrație teologică și școlară...

În această rapiditate se poate simți deja persistența lui Speranski. Influența sa este atât de evidentă în domeniul de aplicare sistematic și geometria strictă a întregului plan al rețelei școlilor spirituale...

A fost introdus un sistem de etape, iar acestea au fost separate în instituții de învățământ separate. Aceasta a fost exact opusul vechii ordini. Au fost stabilite patru etape, numărând de jos în sus: școli parohiale, școli districtuale, seminarii (diecezane), academii - una dintre bazele diviziunii aici a fost caracteristica teritorială. Etapele succesive au fost unite printr-o relație de subordonare. Întreaga rețea școlară a fost împărțită în districte, cu Academia în frunte sau în centru. În acest fel, instituțiile de învățământ locale au fost eliberate de autoritatea locală...

Întregul plan amintește foarte mult de sistemul general de „învățământ public” conform cartei din 1803-1804. Și este foarte probabil ca reforma napoleonică (organizarea Universității Franței, legea din 10 martie 1806) să fi fost adoptată ca model. Acest lucru se potrivește foarte bine gusturilor lui Speranski (cf., apropo, despre districtele academice deja existente în „planul predeterminat” al lui Evgheni)...

În primul rând, era necesar să se justifice existența independentă a celei de-a doua rețele paralele de școli. Argumentul principal a fost preluat din scopul special al școlilor teologice. Însuși „tipul de educație”, în conformitate cu un alt scop, este special aici. Această școală ar trebui să pregătească pentru slujirea Bisericii, nu a statului. Aproape la fel de convingător a fost însuși faptul existenței pe termen

lung a unei rețele spirituale și școlare foarte dezvoltate, în timp ce școlile civile încă nu fuseseră înființate din nou...

O stipulație neașteptată fusese deja făcută în „Schița" originală - seminariile ar trebui să se pregătească nu doar pentru preoție, ci și pentru academia medico-chirurgicală (dacă ar fi necesar)...

„Scopul educației clerului este, fără îndoială, un studiu temeinic și temeinic al religiei. Pentru a înțelege religia, bazată în dogmele sale pe Sfintele Scripturi și tradițiile antice, este necesar să cunoaștem aceste surse antice în sine și părțile științelor care le aparțin direct. Aceste părți sunt: studiul limbilor antice, și în special al limbii grecești și latine, o cunoaștere temeinică a limbilor slave și slavo-ruse, cunoașterea istoriei antice și în special a istoriei sacre și bisericești, cunoașterea celor mai bune exemple de literatură spirituală și, în final, învățătura teologică în toate ramurile sale. Din aceasta este evident că scopul principal al educației spirituale ar trebui să fie erudiția (eruditio), propriu-zisă. Acesta este primul principiu pe care ar trebui să se întemeieze școlile teologice..."

Nivelurile superioare ale vechii școli au fost transformate într-o școală secundară separată, sub numele de seminarii. Cursul seminarial era împărțit în trei clase sau „departamente" de doi ani - învățământ verbal inferior, învățământ filosofic secundar, învățământ teologic superior. Programul a fost completat prin introducerea științelor istorice și matematice...

Academia a fost construită complet din nou, peste întregul sistem vechi. Conform noului plan, Academia este o instituție foarte complexă. În primul rând, este o școală superioară. În al doilea rând, este o corporație științifică sau un colegiu - în acest scop a fost organizată o „Conferință" specială cu participarea unor membri externi, din rândul iubitorilor și patronilor educației. În al treilea rând, este un centru administrativ, iar pentru întregul district educațional (Consiliul, intern și extern)...

Școala Superioară este acum pentru prima dată separată într-o unitate de învățământ independentă. „Prin această divizare, Academiile Teologice, fără a se opri în domeniul destinat lor, cu predarea inițială și, ca să spunem așa, spontană a științelor gramaticale și istorice, vor ocupa în științele filosofice și teologice spațiul potrivit lor și se vor îndrepta pe linia iluminării, caracteristică educației spirituale superioare."

În carta elaborată ulterior, numărul profesorilor a fost mărit în legătură cu aceasta: personalul trebuia să includă 6 profesori și 12 licențe...

Comitetul a elaborat doar un plan pentru transformare, a stabilit principii și sarcini pentru aceasta. Comisia nou înființată, în primul rând, a trebuit să elaboreze Carta. Speranski nu a participat activ la activitatea comisiei școlilor teologice pentru mult timp; în acest timp, a reușit să prelucreze doar o parte din Carta Academică, secțiunea privind organizarea și managementul educațional al acesteia. Foarte curând s-a retras din activitatea din cadrul Comisiei. Carta Academică a fost finalizată și dezvoltată de Feofilakt, un om inteligent și influent (și „curajos dincolo de statutul său", cum îl numea Platon) - și-a adus experiența de viață în activitatea Comisiei, dar în același timp nu un spirit foarte strict, mai degrabă secular. În parte, seamănă cu Eugeniu, doar că nu era fascinat de istorie, ci de elocvență și estetică, în spiritul aceluiași secol precedent...

Carta Academiilor a fost adoptată ca probă și, din 1809, a fost introdusă pentru testare în Academia din Sankt Petersburg. Doar o Academie a fost deschisă prima dată. Speransky a remarcat: „cât de atent au fost adunate și gândite toate obiectele legate de această chestiune, dar o singură experiență poate pune pecetea autenticității pe ele." Pe baza experienței primului curs al Academiei din Sankt Petersburg (1809-1814) și a comentariilor rectorului său de atunci, Filaret, Carta de probă a fost din nou corectată, aprobată și publicată în 1814, apoi introdusă pentru a doua Academie deschisă în acel an, Academia din Moscova, situată acum în Lavră. Academia din Kiev a fost deschisă și mai târziu, abia în 1819. Deschiderea Academiei din Kazan a fost amânată și mai mult, fiind deschisă abia în 1842. Principalul motiv pentru o astfel de amenajare treptată a centrelor academice a fost lipsa profesorilor. Avertismentul lui Platon s-a adeverit - nu erau destui oameni. Cei care predau în școala de dinainte de reformă puteau fi folosiți pentru alții noi în cazuri rare: trebuiau să predea ceea ce ei înșiși nu învățaseră - la Kiev și Kazan, nu se găseau deloc oameni potriviți...

Cu toate inconsecvențele și lacunele sale, noua Cartă Academică a fost un succes incontestabil. În loc de ideologia de serviciu a secolului al XVIII-lea, întregul sistem era acum construit pe o fundație pedagogică autentică. Iar sarcina predării era acum definită nu ca fiind comunicarea către studenți și obligarea lor să-și amintească sau să

asimileze o anumită cantitate de informații sau cunoștințe. „O metodă bună de predare constă în facilitarea dezvăluirii propriilor puteri ale studenților și a activității minților lor: prin urmare, explicațiile lungi, în care profesorii încearcă mai mult să-și etaleze inteligența decât să excite mințile ascultătorilor lor, sunt contrare unei metode bune. Din același motiv, dictarea lecțiilor în clasă este contrară unei metode bune." Prin urmare, noua cartă a acordat o importanță deosebită eseurilor frecvente și, în general, exercițiilor scrise de către studenți, la toate nivelurile curriculumului. În același timp, a fost încurajată citirea cât mai mult posibil a surselor extracurriculare. A fost necesar să se abată destul de des de la acest postulat - din cauza insuficienței cărților și a materialelor didactice. Acesta a fost cel mai grav și mai grav defect al noii carte: legiuitorul nu a ținut suficient cont de starea fondurilor disponibile pentru realizarea idealului său...

De asemenea, a fost foarte important că dominația latinei a fost condamnată în principiu. „Introducerea literaturii latine în școli, deși în anumite privințe le-a adus un mare beneficiu, practica exclusivă în cadrul acesteia a fost motivul pentru care în multe dintre ele predarea literelor slave și elenice, atât de necesară Bisericii noastre, a slăbit treptat." Cu toate acestea, latina a rămas limba de predare; doar câțiva au îndrăznit să treacă la rusă chiar mai târziu. Greaca a rămas doar o materie de predare printre multe...

„Cărțile clasice" au rămas aceleași mult timp, din necesitate, și nu toate cele nou compilate erau mai bune decât cele anterioare. Între timp, noua Cartă cerea fără teamă ca profesorii și manualele „să fie mereu la curent cu cele mai recente descoperiri și realizări ale fiecărei științe..."

Pe lângă aceste dificultăți, au fost întâlnite imediat altele. În 1809, Academia din Sankt Petersburg a fost deschisă sub o nouă cartă, iar istoria primului său curs academic (1809-1814) a fost un comentariu vital asupra programului abstract al reformatorilor...

„A fost o favoare specială a Providenței că primul an al Academiei s-a încheiat cu succes", a spus Filaret, rector din 1812, mai târziu. El avea în minte cazul lui Fessler, mai presus de toate. Fessler (1756-1839) a predat la Academie suficient cât să impresioneze și să stabilească conexiuni, mai ales că era un orator inspirat și iscusit, vorbea „în limbajul inspirației aprinse și entuziaste", îi introducea pe studenți în misterele filosofiei germane moderne, predica „despre binecuvântata clarviziune a adevărului prin ochiul interior al minții". În memoriile

sale ulterioare, Fessler însuși i-a inclus în cercul său de studenți academici pe Pavsky (o conexiune deja existentă în ebraică) și Irodion Vetrinsky [25] ...

„Fessler i-a seducut pe studenți cu erudiția sa", își amintea Filaret; „dar trebuie considerat o binecuvântare a Providenței faptul că în curând, din cauza unor conflicte și confuzii, a fost înlăturat din academie, deoarece, așa cum s-a aflat mai târziu, era un om cu o gândire periculoasă..."

Nu mai puțin periculoasă era tendința sau moda mistică...

Captivitatea latină ar fi putut fi înlocuită cu cea germană sau chiar engleză; în loc de scolastică, dominația filosofiei și pietismului german amenința acum. Umbra erudiției germane de atunci încolo avea să cadă asupra teologiei ruse pentru o lungă perioadă de timp, spre ispita multora. Cu toate acestea, reforma teologică-școlară din acești ani tulburi a adus o renaștere autentică muncii teologice. Au început neliniștea și entuziasmul creativ. Boala era pentru viață și creștere, nu pentru moarte sau degenerare - deși era o boală reală și una dintre cele periculoase...

Dar printre extremele pasiunilor mistice și filozofice și, pe de o parte, a temerilor sau suspiciunilor, pe de altă parte, se ivește treptat calea îngustă și muntoasă a teologiei bisericești...

A fost o perioadă de dispute, ciocniri, lupte. Și o luptă pentru teologie, împotriva celor care se temeau de ea și nu o plăceau, care se temeau de gândire și creativitate...

Primul act al acestei lupte a fost o dispută despre Biblia rusă...

5. Societatea Biblică Rusă.

Al doilea deceniu al noului secol în Rusia se desfășoară sub semnul Societății Biblice...

Era un fel de departament autonom al Societății Biblice Britanice și Străine (deschisă în 1804), care fusese formată nu cu mult timp în urmă. Iar Societatea Biblică Rusă a fost deschisă sub influența și cu participarea activă a unor agenți ai britanicilor. Ideea și ideologia au fost acceptate destul de...

Carta a fost aprobată pe 6 decembrie 1812, prima adunare generală a avut loc pe 11 ianuarie 1813, iar prințul Golitsyn, pe atunci deja procuror șef sinodal și mai târziu ministru al „ministeriului special", a fost ales președinte. În practică, Societatea Biblică s-a transformat într-o a doua față, mai puțin oficială, a departamentului afacerilor spirituale și a devenit un fel de dublură a „ministeriului special...".

Societatea a fost deschisă sub numele de Sankt Petersburg, iar în septembrie 1814 a fost redenumită Societatea Rusă...

La început, sarcina Societății s-a limitat la distribuirea Bibliei printre străini și neortodocși, „lăsând neatinsă publicarea cărților Sfintei Scripturi în limba slavă pentru cei care mărturiseau credința greco-rusă, care aparține în mod special și exclusiv jurisdicției Sfântului Sinod". Dar deja în 1814, Societatea și-a asumat publicarea și distribuirea Bibliei slave, în special a Noului Testament. În același timp, consiliului Societății, care anterior includea doar persoane seculare, i s-au alăturat ierarhi și alți clerici, ortodocși și neortodocși (chiar și mitropolitul romano-catolic Sestrentsevich), în calitate de vicepreședinți și directori. La începutul anului 1816, s-a decis publicarea unei Biblii rusești...

Prima sarcină a Societăților Biblice, atât rusești, cât și britanice, a fost să „pună într-o mai mare întrebuințare" Cuvântul lui Dumnezeu, chiar și în edițiile anterioare sau străine, astfel încât fiecare să poată experimenta efectul său mântuitor pentru sine și, în această percepție directă, să-L cunoască pe Dumnezeu, „așa cum este revelat de Sfintele Scripturi". Aceasta era legată și de regula fermă de a publica cărți sacre „fără note sau explicații asupra lor", pentru a nu ascunde cu interpretarea umană, întotdeauna neapărat parțială, ambiguitatea universală a Cuvântului Divin însuși, inepuizabilă și nelimitată. În spatele acesteia stătea aceeași teorie a semnelor „mute" și a „Învățătorului viu care locuiește în inimă". În ideologia „biblică", influența „Societății Prietenilor", adică a quakerilor, a fost cea mai pronunțată în acea vreme. Comunicarea dintre figurile biblice ruse și cele engleze în acei primi ani a fost foarte strânsă și vie. Deosebit de remarcabile sunt călătoriile misionare ale misionarilor englezi în zonele cu străini nebotezați (cf. misiunea engleză de dincolo de Lacul Baikal pentru convertirea buriaților sau colonia misionară scoțiană din Karras, pe linia caucaziană, de la Societatea Misionarilor din Edinburgh). Activitățile Societății s-au dezvoltat foarte rapid și cu mare succes, iar o rețea de filiale s-a răspândit imediat în tot Imperiul.

În primii zece ani de activitate, au fost publicate (și achiziționate) cărți în 43 de limbi și dialecte, cu un total de 704.831 de exemplare. Acest succes, însă, a depins în mare parte de sprijinul guvernului și chiar de inițiativa acestuia. Societatea Biblică Rusă, spre deosebire de cea britanică, nu a fost deloc o întreprindere publică și nu a fost susținută de simpatia sau atenția publicului. Succesul a fost creat tocmai prin sugestie sau ordin administrativ, „vestea bună" fiind prea des transmisă tocmai la comandă. „Toată lumea a arătat râvnă pentru Cuvântul lui Dumnezeu și dorința de a-i lumina pe cei aflați în umbra morții. Guvernatorii au început să țină discursuri care erau complet asemănătoare predicilor; primarii și șefii orașelor, căpitanii de poliție au distribuit cu succes Sfânta Scriptură și au raportat acest lucru superiorilor lor în scrisori pioase, pline de texte..."

În toate acestea, exista multă birocrație ostentativă, exagerare oficială (un fel de „sat Potemkin"). Societatea Biblică se transforma practic într-un „departament" special și se dezvolta o ipocrizie departamental-biblică specială, destul de dulceag și neplăcută. Cu toate acestea, nu trebuie exagerate aceste laturi întunecate. Consecințele creative ale muncii biblice nu sunt mai puțin evidente și sigure. Și o serie de alte întreprinderi „umanitare" au fost imediat legate de Societatea Biblică, parțial tot de model englezesc, dar totuși vii și necesare. O mențiune specială merită făcută activității editoriale a prințesei S. S. Meșcerskaia, care de obicei traducea sau adapta pentru lectură populară broșuri sau pamflete publicate de așa-numita Societate de Tractate Religioase, fondată în 1799 (așa-numitele broșuri „Mejerovskie", de la numele librarului Meyer, care era și corespondent al Societății Biblice Britanice la Sankt Petersburg). Se poate argumenta despre gradul de accesibilitate și adecvare a acestor broșuri, „scrise de o anumită doamnă pioasă", pentru „oamenii de rând" (cu toate acestea, au fost publicate și unele lucruri originale - selecții din Sfântul Tihon și din predicile Mitropolitului Mihail). Dar importanța fundamentală a acestei întreprinderi poate fi cu greu contestată. Același lucru trebuie spus și despre înființarea școlilor conform sistemului „Lancaster". Și mai importantă a fost înființarea „Societății Imperiale Filantropice", activitatea în închisori (cf. activitățile lui W. Venning, membru al Societății de Îngrijire a Penitenciarelor din Londra, care a fondat o societate similară la Sankt Petersburg în 1819)...

Toate acestea au fost o manifestare a aceleiași influențe engleze. Și acest val de nonconformism anglo-saxon s-a contopit cu valul pietismului german și al vechiului misticism masonic. Dintre fostele

figuri masonice, Koșelev, Z. Karneev, Labzin și Lenivtsev au fost participanți asidui la Societatea Biblică. În departamentul din Moscova, Bantysh-Kamensky [26] a aparținut acestui grup , acest „călugăr alb, episcop secular", așa cum îl definește cu umor Vigel. Poate că o astfel de definiție este și mai potrivită pentru însuși prințul Golitsyn, care el însuși se simțea tocmai un fel de „episcop secular", cu atât mai semnificativ cu atât mai mult cu atât. Activitatea editorială a lui Labzin era, în orice caz, coordonată cu activitatea Societății Biblice, iar publicațiile sale erau de obicei distribuite tocmai prin aparatul bine stabilit al Societății Biblice, astfel încât puteau fi ușor și natural acceptate ca un comentariu la propriile publicații, recomandate de Societatea însăși. Distribuirea acestor cărți a fost facilitată și de faptul că Președintele Societății Biblice și Ministrul departamentului „strict" se ocupau și de Departamentul Poștal, iar printre funcționarii Departamentului Poștal se găsea câte unii rari care nu erau incluși sau cel puțin înregistrați într-o lojă sau departament. Această publicare de cărți „mistice" de către membri proeminenți ai Societății Biblice a aruncat o umbră fatală asupra lucrării biblice în sine. Nu fără motiv, Societatea Biblică putea părea o instituție ambiguă. În cadrul Societății, și în poziții sau roluri de conducere și responsabilitate, existau prea mulți oameni cu opinii extreme, care nici măcar nu își ascundeau speranțele și intențiile. Conform cartei și planului, Societatea Biblică urma să fie panconfesională, astfel încât toate „confesiunile" să fie reprezentate în ea ca posedând în egală măsură sacralitatea Cuvântului lui Dumnezeu. De fapt, Societatea Biblică însăși devenea un fel de nouă confesiune sau sectă, cel puțin psihologic, cu un cerc special, psihologie ezoterică și exaltată. Sturdza, nu fără motiv, a vorbit despre o anumită „sectă anglo-rusă" (la siècle anglo russe) și a numit Societatea Biblică „exotică..."

Mulți membri proeminenți ai Societății Biblice au participat la cercul sau „uniunea spirituală" a lui Tatarinova, în special V. M. Popov, secretarul Societății Biblice...

Toleranța religioasă și confesionalismul integral s-au transformat prea adesea în patronajul sectanților (în special al Duhoborilor și Molokanilor, chiar și al Skoptsy - în acest mediu, cărțile „mistice" au fost bine primite, în special Jung-Stilling și Eckartshausen; cf. secta biblică a „purtătorilor de spirit" fondată pe Don de Kotelnikov). Și, în orice caz, prea des atunci declamau împotriva „bisericismului extern", în speranța de a smulge aceste „văluri decrepite" de pe creștinismul adevărat și intern. În Jung-Stilling se putea citi și despre „întunericul

absurdităților și superstițiilor, numit Confesiunea Răsăriteană Greco-Catolică", care ar trebui risipit „prin lumina cărții divine". Această obsesie administrativă doar pentru întreprinderile biblice nu putea decât să irite. Discuția liberă a chestiunilor biblice nu făcea parte din opiniile guvernului din acea vreme. Și era chiar de vină dacă mulți oameni aveau impresia că, sub acoperirea sancțiunilor administrative, cenzurii și poliției, guvernul pregătea un fel de lovitură de stat super-confesională, pentru care consimțământul ar fi fost, de asemenea, extorcat și forțat. Rarele încercări de a se exprima critic s-au confesat cu o opoziție atât de violentă din partea autorităților, încât suspiciunile nu au putut decât să se adâncească...

În acest sens, cazul lui Inocenți Smirnov (1784-1819), pe atunci arhimandrit și rector al seminarului din Sankt Petersburg, este deosebit de caracteristic. Inocenți fusese membru și director al Societății Biblice din 1815, luase parte la comitetul de traducere; și chiar și la Penza, după exilul său, a ridicat problema traducerii mordvine. O prietenie sinceră și puternică îl lega de prințesa Meșcerskaia. Și era un om de o evlavie profundă și o spiritualitate strictă, iubea rătăcitorii și nebunii sfinți. Nu era tulburat decât de acest spirit de panconfesionalism pretențios, care i-a inspirat cel mai mult pe Labzin și Golitsyn însuși. La sfârșitul anului 1818, Inocenți, în calitate de cenzor spiritual, a permis publicarea unei cărți a unui anume Evstafi Stanevici, „O conversație despre nemurirea sufletului deasupra sicriului unui prunc". Grec prin naștere, Stanevici a fost crescut în Rusia, s-a rusificat complet, a fost un adept fanatic al lui Șișkov și membru al Besedei, dar în același timp un admirator al lui Jung și al altor scriitori englezi. Cartea sa, așa cum a descris-o Sturdza, a fost „o lucrare slabă, dar fără păcat". Tot spiritul deliberat al cărții consta în condamnarea sinceră a ideilor din Zion Herald și altele asemenea, precum și în aluziile sale ascuțite la intențiile duale ale „ministrării stricte". Filaret a spus mai târziu despre această carte: „conținea multe expresii prea jignitoare pentru autoritățile aflate la putere și, în general, pentru spiritul de guvernare din acea vreme". De aceea, Filaret l-a avertizat pe Inocențiu să nu lase această carte să treacă, dar acesta nu a ascultat. Aceasta a fost luată tocmai ca o provocare...

Cartea lui Stanevici a fost oprită și confiscată prin ordin suprem, solicitată urgent de Golitsyn, iar autorul a fost expulzat din capitală în termen de 24 de ore. Este curios că și cartea lui Stanevici a fost

eliberată din arest prin ordin suprem, deja în 1824, după căderea lui Golitsyn, lucru consemnat în a doua ediție...

Inochentie, în ciuda mijlocirii Mitropolitului Mihail, a fost și el mutat din Sankt Petersburg, la prima ocazie binecuvântată, într-un exil onorabil, numit fără știrea Sinodului, la recomandarea exclusivă a lui Golitsyn, la catedrala vacantă din Orenburg. Doar cu mare dificultate a fost posibilă schimbarea acestei numiri și Inochentie a fost numit la Penza. Aici, câteva luni mai târziu, a murit, din cauza șocului nervos și a unei anxietăți amare...

Punctele judecății lui Golitsyn despre cartea lui Stanevici sunt foarte indicative. „Apărarea Bisericii Răsăritene este legată de judecata despre nemurirea sufletului, în timp ce nimeni nu o atacă, iar dacă așa ceva s-ar întâmpla, atunci nu este în sarcina unei persoane private să își asume această apărare. Autorul, înțelegând greșit, nu simte că poate provoca îngrijorări în minți, că Biserica este cu adevărat în pericol." Desigur, cartea lui Stanevici a fost scrisă tocmai în acest scop, pentru a semăna o astfel de anxietate...

„El judecă cine are mai dreptate, Sfântul Ioan Gură de Aur sau Sfântul Augustin și îl preferă pe Gură de Aur doar pentru că este din Biserica Răsăriteană, deși în predici și scrieri, clerul indică adesea spre Augustin..."

Și mai caracteristic: „Autorul discreditează cărți pe care cenzura civilă le-a permis, cum ar fi, de exemplu, lucrările lui Duthoit și în special filosofia creștină, și se teme că nici Filosofia Divină nu va fi publicată, care, însă, este publicată în limba rusă și tipărită pe cheltuiala Majestății Voastre." Și, în final: „Sub pretextul apărării bisericii externe, el se înarmează împotriva celei interne, adică vrea să separe trupul de suflet..."

De aici și concluzia: „într-un cuvânt, această carte este complet contrară principiilor care călăuzesc guvernarea noastră creștină în probleme civile și spirituale..."

Aprobând raportul lui Golitsyn, țarul și-a exprimat speranța „că de acum înainte Comisia Școlilor Teologice va lua măsuri pentru a se asigura că lucrările care urmăresc să distrugă spiritul învățăturii interioare a creștinismului nu vor putea scăpa în niciun fel de cenzura sa..."

A fost o declarație foarte clară și sinceră...

Este important de menționat că anxietatea i-a afectat și pe cei care simpatizau pe deplin cu cauza biblică și participau la ea. Așa a fost, de exemplu, Mihail (Desnițki), pe atunci mitropolit de Novgorod, un om cu o evlavie caldă și o dispoziție mistică, absolvent al Seminarului Novikov. La un moment dat, s-a prezentat ca predicator pentru oamenii de rând, fiind preot paroh la Moscova. Chestiunile vieții interioare au fost subiectul atenției sale principale; a cerut părăsirea diasporei egiptene pentru „deșertul solitudinii interioare". Vorbea simplu și cordial și îi plăcea să predice. În Sinod, mitropolitul Mihail a fost foarte indignat de regula arbitrară a lui Golitsyn în chestiuni de administrare bisericească. Și, bineînțeles, nu putea aproba acea exaltare isterică și sectară de care Golitsyn și alții erau atât de captivați – în predicile lui Lindl și Gossner [27] , sau în scrierile pietistilor, sau chiar în „sacramentele ticăloase ale Castelului Mihailovski" (așa cum numește cu umor Vigel zelul cercului Tatarinovsky). Mitropolitul Mihail a murit deja în 1824, obosit și extenuat în lupta cu „preotul orb". Cu puțin timp înainte de moartea sa, i-a scris o scrisoare sinceră țarului, avertizând că Biserica era în pericol și persecutată – țarul a primit această scrisoare în Laibach, când mitropolitul nu mai era în viață. Se zvonea că Golitsyn era „ucigașul mitropolitului". Este foarte caracteristic faptul că oameni precum Mihail s-au pronunțat și împotriva lui Golitsyn și a regimului său. „Goliciunea și orfanitatea lăsate de ei sunt mari", a scris Filaret, care era vicarul lui Mihail. Și s-a rugat: „ca Domnul să ne dăruiască un om cu spiritul și puterea lui Ilie, căci trebuie să predicăm pocăința și judecata, și cu dragostea și răbdarea lui Hristos, căci trebuie să avem milă și mângâiere, fără speranța propriei noastre mângâieri..."

Aceste îngrijorări legate de dominația și arbitrariul misticilor „falși" au fost un preludiu la o „rebeliune" deschisă împotriva Societății Biblice, în special împotriva Bibliei ruse...

„Dar de ce să se întindă până în depărtare? Nu înlocuiesc deja societățile biblice, într-un fel, biserica vizibilă?... Este greu de înțeles că amestecarea tuturor credințelor creștine în întâlnirile lor este doar un exemplu al religiei universale pe care o încep?..."

Această „clasă biblică unită" părea multora un fel de anticeristă. Societatea Biblică amintea prea mult de „societăți secrete" — „iar

metodiștii [28] , Illuminati [29] , au același lucru ca și loja francmasonilor...”

Arhimandritul Fotie s-a exprimat și mai hotărât: „și dușmanii se pregăteau să introducă un fel de religie biblică, să creeze un amestec de credințe și să asupră credința ortodoxă a lui Hristos...”

Această „nouă” credință i se părea o înșelăciune pură. „În vremea noastră, multe cărți vorbesc și multe societăți și indivizi proclamă o religie nouă, chipurile prevăzută pentru vremurile din urmă. Această nouă religie, propovăduită în diverse forme, uneori sub masca unei noi lumini, alteori a unei noi învățături, alteori venirea lui Hristos în Duh, alteori unificarea bisericilor, alteori sub masca unui fel de reînnoire și a presupusei domnii milenare a lui Hristos, alteori insuflată sub masca unui nou adevăr, este o îndepărtare de credința lui Dumnezeu, cea apostolică, patristică, ortodoxă. Această nouă religie este o credință în venirea Anticristului, o revoluție motrice, însetată de vărsare de sânge, plină de duhul lui Satan. Falșii ei profeți și apostoli sunt Jung-Stilling, Eckartshausen, Gion, Boehme, Labzin, Gosner, Fessler, metodiștii, Herrnhuterii...”

Toate aceste presupuneri și suspiciuni înfricoșătoare, însă, nu au fost în zadar. Au existat mai mult decât suficiente motive și motive de îngrijorare. Situația spirituală nu era sănătoasă, în orice caz...

Dar s-a întâmplat ca această „rebeliune” pe jumătate justificată să se transforme într-o intrigă necinstită la curte, iar anxietatea să fie rezolvată printr-un atac dureros. Simțul proporției și perspectiva sobră s-au pierdut...

În disputa și lupta care a urmat, ambele părți au avut dreptate doar pe jumătate și ambele au fost foarte vinovate...

6. Traducerea în limba rusă a Bibliei.

Traducerea Bibliei în limba rusă a fost discutată deschis pentru prima dată în 1816. Golitsyn, în calitate de președinte al Societății Biblice Ruse, a primit ordinul verbal suprem „de a propune Sfântului Sinod dorința sinceră și precisă a Majestății Sale de a oferi rușilor o modalitate de a citi cuvântul lui Dumnezeu în limba lor maternă, rusă, ca fiind cea mai ușor de înțeles pentru ei decât dialectul slav în care sunt publicate cărțile noastre ale Sfintei Scripturi”. Se presupunea că noua traducere va fi publicată împreună cu textul slav, deoarece

Epistola către Romani fusese publicată anterior, cu permisiunea Sinodului (referindu-se la cartea Arhiepiscopului Metodie Smirnov, traducere și interpretare; prima ediție a fost publicată în 1794, a treia în 1815)...

„Este de la sine înțeles că utilizarea ecleziastică a textului slav trebuie să rămână intactă..."

Traducerea în limba rusă a fost destinată doar uzului privat, lecturii acasă...

Golitsyn, în justificarea traducerii propuse într-o limbă modernă, s-a referit, printre altele, la faptul că, în circumstanțe similare cu cele explicate aici, în biserică, o cartă patriarhală greacă a aprobat citirea scripturilor sfinte ale Noului Testament către oameni în cel mai nou dialect grecesc, în loc de cel antic (carta Patriarhului Kirill însuși a fost pecetluită în raportul Societății Biblice R. încă din 1814)...

Sinodul nu și-a asumat conducerea traducerii Bibliei și nici responsabilitatea pentru aceasta – poate că o astfel de cale de acțiune a fost sugerată de sus... Traducerea a fost încredințată Comisiei Școlilor Teologice, care urma să selecteze traducători de încredere din Academia Teologică locală. Traducerea publicată urma să fie de la Societatea Biblică R....

Traducerea a fost plasată sub protecția Celui Mai Înalt Nume. Ideea a aparținut Împăratului însuși sau i-a fost atribuită. „El nu numai că aprobă tot ceea ce promovează această lucrare mântuitoare, ci și însuflețește activitățile Societății cu inspirațiile propriei inimi. El însuși îndepărtează pecetea dialectului obscur, care până acum a blocat Evanghelia lui Isus pentru mulți ruși și deschide această carte chiar pruncilor poporului, de care nu scopul ei, ci doar întunericul timpului a închis-o." Ca să spunem adevărul, „dialectul obscur" a închis Biblia nu atât de mult de popor, cât de cel mai înalt cerc, de Împărat însuși, în primul rând - el însuși era obișnuit să citească Noul Testament în franceză (în faimoasa traducere a lui De Sacy) și nu și-a schimbat acest obicei nici măcar odată cu publicarea traducerii „rusești"...

Traducerea a fost încredințată lui Filaret, pe atunci arhimandrit și rector al Academiei din Sankt Petersburg, de către Comisia Școlilor Teologice, iar acesta urma să selecteze traducătorii după propria sa discreție. Se credea că traducerea se realiza la Academie. Filaret însuși a preluat Evanghelia după Ioan. Pavski a tradus din Matei,

arhimandritul Policarp (Gaitannikov), pe atunci rector al Seminarului din Sankt Petersburg și în curând al Academiei din Moscova, din Marcu, iar arhimandritul Moise (Antipov-Platonov), rector al Seminarului din Kiev și apoi al Academiei, care fusese anterior licențiat la Sankt Petersburg și mai târziu exarh al Georgiei, din Luca. Munca fiecărui angajat în parte a fost revizuită și verificată de un comitet special format din membri ai Societății Biblice, din care făceau parte Mitropolitul Mihail (Desnițki), acesta din urmă Mitropolit de Sankt Petersburg, Serafim (Glagolevski), de asemenea viitor mitropolit, Filaret, Labzin, V. M. Popov, director al departamentului în cadrul „slujirii duale" și secretar al Societății Biblice, un om cu vederi mistice extreme, traducător al lui Lindl și Gosner, membru al cercului Tatarinova, care și-a sfârșit viața în Mănăstirea Zilantov din Kazan ca prizonier, „un fanatic blând", cum îl numește cu umor Vigel. Această componență neașteptat de pestriță a comitetului de supraveghere este foarte caracteristică...

Regulile de traducere au fost elaborate de Filaret, ceea ce se simte imediat în stilul lor. Era necesară traducerea din greacă, ca original, de preferință înainte de cea slavă, astfel încât cuvintele slave să fie păstrate sau folosite în traducere „dacă sunt mai apropiate decât rusa de greacă, fără a produce întuneric sau discordie în vorbire" sau dacă rusa corespunzătoare „nu aparțin limbii livrești pure". În traducere, acuratețea este cea mai importantă, apoi claritatea și, în final, puritatea. Unele directive stilistice sunt foarte caracteristice. „Măreția Sfintei Scripturi constă în puterea și nu în strălucirea cuvintelor; de aici rezultă că nu trebuie să ne atașăm prea mult de cuvintele și expresiile slave, de dragul importanței lor imaginare." O altă remarcă este și mai importantă. „Trebuie să se observe cu atenție spiritul discursului, astfel încât să se traducă conversația într-un stil colocvial, narațiunea într-un stil narativ și așa mai departe..."

Aceste prevederi li s-au părut „arhaiștilor" literari o erezie stilistică rea, iar acesta a fost unul dintre momentele decisive ale „revoltei" sau intrigii aprinse împotriva Bibliei rusești din anii '20...

Evanghelia rusă a fost finalizată și publicată în 1819, iar întregul Noul Testament deja în 1820... Traducerea în limba rusă a Vechiului Testament a fost începută imediat. În primul rând, Psaltirea a fost tradusă și publicată separat - doar textul rusesc, fără cel slav - în ianuarie 1822. În același timp, au început lucrările la Pentateuh. În „Notele sale despre Cartea Genezei" (prima ediție era deja în 1816),

Filaret oferă peste tot textul biblic în traducere rusă, din ebraică. În lucrarea de traducere au fost implicate și Academiile nou deschise: Moscova și Kiev, precum și unele seminarii. Imediat s-a pus problema dificilă și complexă a relației dintre textele ebraice și grecești, a meritelor și virtuților traducerii celor Șaptezeci, a semnificației lecturilor masoretice - iar aceste întrebări au fost agravate de faptul că orice abatere de la cei Șaptezeci însemna în practică o divergență de Biblia slavă, care a rămas în uz liturgic și, prin urmare, necesita justificări și rezerve deliberate. Pentru început, problema a fost rezolvată prea simplu. Textul ebraic (masoretic) a fost luat ca bază, ca „autentic", și a fost compusă o prefață specială pentru a explica discrepanțele față de Biblia slavă, convingătoare chiar și pentru cei care nu cunoșteau limbile antice. A fost compusă de Filaret și a fost semnată de Mitropolitul Mihail, Mitropolitul Serafim, pe atunci încă al Moscovei, și de Filaret însuși, pe atunci Arhiepiscop de Iaroslavl...

Corectura finală a Pentateuhului a fost încredințată părintelui Gherasim Pavsky. Tipărirea a fost finalizată în 1825, dar — din cauza unor circumstanțe schimbate — ediția nu numai că nu a fost publicată, dar a fost confiscată și curând arsă. Lucrarea biblică în sine a fost oprită, iar Societatea Biblică a fost închisă și interzisă...

Acest final nefericit al acțiunii biblice necesită o explicație...

Traducerea în limba rusă a Bibliei a atras atenția și simpatia în general. Multe cuvinte de laudă, cuvinte înflăcărate și entuziaste au fost rostite și scrise deschis și deschis. Nu toate au fost sincere; a existat multă retorică oficială și lingușire directă. Dar multe cuvinte au fost rostite din inimă și cu deplină convingere. Publicarea Bibliei în limba rusă a răspuns unei nevoi incontestabile, a potolit adevărata „foame de a auzi cuvântul lui Dumnezeu", cum spunea Filaret. Și, să ne amintim, Tihon din Zadonsk a vorbit direct despre necesitatea unei traduceri în limba rusă...

Traducerea Societății Biblice Ruse nu a fost impecabilă, desigur. Dar dificultățile și erorile traducerii erau de așa natură încât puteau fi corectate doar prin discuții deschise și cooperare largă, și nu prin frică, interdicție sau suspiciune...

Strict vorbind, adevăratul obiect al alarmei și atacului a fost prințul Golitsyn, „un om lumesc în haine eretice", și nu Biblia rusă...

„Rebeliunea” finală împotriva Societății Biblice și a cazului a implicat oameni care nu erau foarte apropiați sau asemănători unul cu celălalt în ceea ce privește structura și stilul lor spiritual. Ideologia întregii intrigi antibiblice a aparținut a două persoane - Arhimandritul Fotie și Amiralul Șișkov. De fapt, au existat două ideologii diferite aici...

Arhimandritul Fotie (în viața lui Peter Spassky, 1792-1838) este foarte tipic pentru epoca sa agitată și tulburată, în ciuda întregii confuzii suspecte din acea vreme. Un denunțător fanatic al intrigilor mistice și malefice, Fotie era în același timp un om cu aceeași constituție mentală ca și adversarii săi și suferea de aceeași boală extatică. Fotie și-a scris mai târziu autobiografia, un autoportret foarte convingător și foarte înfiorător. În fața noastră se află un extatic și un vizionar, care a pierdut aproape complet simțul realităților canonice bisericești și, mai mult, este pretențios, deloc umil. Aceasta este imaginea unui autoproclamat carismatic, foarte încrezut și obsedat, creând mereu o atmosferă de un fel de excitație izolatoare în jurul său. Aceasta este o imagine tipică a iluziei, o alee teribilă sau un punct mort al falsului ascetism. Fotie este totul în suflet, totul în impresii și experiențe, nu are nici perspectivă spirituală, nici profunzime autentică, nici anvergură contemplativă. Este îngrozit și se teme - se ascunde, se teme de publicitate - și dacă atacă, este tocmai din frică. Acesta este răspunsul la dificila întrebare a sincerității sale. Nu, nu a fost un ipocrit necinstit, este întreg în acțiunile și revelațiile sale - s-a răzvrătit împotriva Societății Biblice în încrederea reală că se lupta cu Beliar însuși („isprava Arhanghelului”). Dar pentru acest tip de fanatici, această înfumurare particulară este într-adevăr caracteristică, sentimentul unui profet chemat sau trimis, sentimentul unei misiuni sau a unei ambasade extraordinare, un fel de egocentrism extatic. Se poate vorbi mai degrabă despre obsesie decât despre ipocrizie. În orice caz, vocea antichității bisericești sau a tradiției antice se aude cel mai puțin în apelurile și strigătele frenetice ale lui Fotie. Știa prea puțin pentru asta, era puțin familiarizat cu lucrările patristice și chiar ascetice și aproape niciodată nu se referă la ele. „Nu am niciun părinte sfânt”, a scris el însuși, „am doar Sfânta Biblie și o citesc”. În acest sens, Fotie nu se abate de la obiceiurile vremurilor „biblice” ale acelei vremuri. Fotie nu era un zelot strict sau un păstrător al obiceiurilor și tradițiilor bisericești. Îi plăcea să facă totul în felul său, motiv pentru care se certa constant cu autoritățile bisericești. De obicei, argumenta din perspective și inspirații personale, viziuni, fenomene, vise. Fotie nu era atât superstițios, cât fanatic...

Fotie a studiat la Academia din Petersburg, „sub privirea subtilă a Arhimandritului Filaret", și nu și-a terminat studiile din cauza bolii. A fost un fel de paroxism al fricilor și epuizării spirituale. Fotie era confuz și s-a izbit de misticismul social al acelei vremi. Mulți din Academie citeau prea mult din Jung-Stilling, cărțile otrăvite ale acestui mincinos și apostat. „Academia permitea citirea unor lucrări nou publicate, precum Stilling, Eckartshausen și alte cărți romantice și cu gândire liberă... Existau dispute despre domnia milenară a lui Hristos pe pământ, despre eternitatea chinurilor și alte lucruri spirituale; unora le plăcea să se abată de la Sfintele Scripturi, în timp ce altora li se găsea mister peste tot. Sfinții Părinți nu aveau voie să fie citiți din biblioteca academică, pentru că nimeni nu dădea sfaturi sau exemple. Necredincioși germani și alți necredincioși erau recomandați și publicați ca comentatori ai Sfintelor Scripturi, ceea ce făcea mai mult rău decât bine..."

Fotie era dezorientat într-o astfel de situație. Cu toate acestea, a învățat multe aici, în puțin peste un an petrecut la Academie. Este puțin probabil să nu fi fost aici unde a învățat și s-a obișnuit să „găsească mister peste tot". Și este puțin probabil să nu fi fost aici unde a fost infectat de moda morbidă de atunci de a interpreta Apocalipsa și de a descifra modernitatea din texte apocaliptice, ca din semne - iar când dușmanii săi reali sau imaginari citeau Împărăția Milenară de acolo, el îl descifra pe Anticrist peste tot. „Acum lemnele au fost deja puse și focul este pus..."

După ce a părăsit Academia, Fotie a devenit profesor la Școala Nevsky și a fost aici sub supravegherea rectorului Innokenty. În 1817, Fotie a depus jurăminte monahale și a fost imediat repartizat ca profesor de religie la Corpul 2 Cadeți. Câmpul de observație s-a extins. Fotie a continuat să colecteze materiale incriminatoare - a recitit și a recenzat cărți rău intenționate, nou tipărite, „și mai ales evident și secret revoluționare și ticăloase". Selecția și lista sa s-au dovedit a fi destul de pestrițe și dezordonate. Acestea includeau cărți de materialism englez și cărți de obscenitate franceză, masonică și magică, filosofică germană, magică Boehme, Stilling și alte „cărți demonice" similare, „revoluționare, malefice", „rele, masonice", „masonul eretic" Fenelon și „soția franceză rea" Poncha și altele, „expunând învățăturile metodiștilor și chietiștilor, [30] adică același iacobinism și filosofie, acoperite sub masca creștinismului..."

Fotie a avut întotdeauna o neîncredere profundă față de clerul „nou învățat”: „nu exista nici măcar un singur colaborator potrivit, toată lumea era gata să vândă adevărul.” În acest context, a apărut apoi Biblia rusă...

La început, Fotie a acționat împotriva adevăraților masoni - după cum spune el însuși, „a acționat cu riscul vieții împotriva Zion Herald, Labzin, lojilor masonice și ereziilor, încercând să oprească cursul schismelor lor”. În multe privințe, Fotie a avut dreptate, dar a răspuns la toate ispitele cu un fel de izbucnire isterică și, prin urmare, l-a iritat mai degrabă decât l-a convins. Și avea un fel de suspiciune extatică, distorsionând chiar și observațiile adevărate cu un amestec de trăsături imaginare și invizibile. Mitropolitul Mihail l-a instruit pe Inochentie să-l calmeze pe Fotie. Inochentie cu greu a reușit să nu-l agite și mai mult cu propriile sale discursuri amare despre capcanele demonilor. Fotie a scris mai târziu „Viața” lui Inochentie, pe care îl considera învățătorul său - dar în ea l-a stilizat pe adevăratul Inochentie pentru a se potrivi lui sau idealului său imaginar. Inochentie era, de fapt, mult mai subtil și mai profund, deși nu avea suficient autocontrol și răbdare. Fotie s-a dovedit curând prea gălăgios pentru capitală și a fost trimis în exil la Novgorod, mai întâi ca stareț al Mănăstirii Derevyanitsky, apoi al Mănăstirii Skovorodsky și, în final, al Mănăstirii Yuryev ca arhimandrit. În această perioadă, Fotie a întâlnit-o și s-a apropiat de contesa A. A. Orlova, un fapt decisiv al vieții sale. În mod neașteptat, în aceiași ani și prin intermediul „Contesei Anna”, Fotie s-a apropiat de prințul Golitsyn. Scrisorile lor au supraviețuit și sunt de natură cordială și intimă. În „autobiografia” sa, Fotie își amintește lungile sale conversații cu Golitsyn, la Orlova, uneori chiar până la nouă ore, și subliniază că Golitsyn s-a îndrăgostit profund de el și era gata să îndeplinească oricare dintre cererile sale. Din scrisorile autentice ale lui Golitsyn putem deduce că Fotie nu a exagerat. Și a reușit să-i împace pe Golitsyn și pe mitropolitul Serafim pentru o vreme. Golitsyn a fost atras de Fotie ca fiind Hrisostom și „un tânăr bătrân” (Fotie avea atunci puțin peste 30 de ani). Și Fotie nu și-a ascuns sentimentele de prietenie: „Și tu și eu suntem doi, precum trupul și sufletul, precum mintea și inima; suntem una, căci Hristos este printre noi...”

„Rebeliunea” a izbucnit în 1824. Filaret și-a amintit-o astfel: „Rebeliunea împotriva Ministerului Afacerilor Spirituale și împotriva Societății Biblice și a traducerii cărților sacre a fost formată de oameni mânați de opinii personale, care, pentru a atrage alte persoane bine

intenționate, au folosit nu numai suspiciuni rafinate și exagerate, ci și invenții și calomnii...”

Nu este nevoie să spunem prea multe despre participarea lui Arakceev la această intrigă. Pentru el, a fost un pretext similar și un mijloc de a înlătura de la putere și de la influența guvernamentală un rival care avea legături personale puternice cu Împăratul...

Pretextul și motivul acțiunii decisive a fost traducerea rusă a cărții lui Gosner „Despre Evanghelia după Matei” (în originalul german cartea se numea: Geist des Lebens und der Lehre Jesu Christi, in Betrachtungen und Bemerkungen ueber das ganze Neue Testament, IBd., Matthhaus und Marcus). Acesta era doar un pretext, întrucât cartea în sine nu se distingea în niciun fel de numeroasele publicații edificatoare-pietiste ale acelei vremi. Fotie i-a scris țarului de mai multe ori despre pericol, într-un stil complet febril. El a scris în conștiința și convingerea că a fost trimis și dedicat să mărturisească, să apere Biserica și patria asediată. În Duminica Floriilor, un Înger al lui Dumnezeu i-a fost trimis - i s-a arătat în somn, ținând în mână o carte desfăcută, iar pe ea în partea de sus era înscris pe rând: „Această carte a fost compilată pentru revoluție și acum intenția ei este revoluția”. S-a dovedit că era vorba de „Un apel către oameni pentru a urma înclinația interioară a Duhului lui Hristos” (tradus din franceză, publicat în 1820; traducătorul, I. I. Yastrebtsov, a servit în Comisia Școlilor Teologice, ca administrator al afacerilor). „Un mesaj către apostazia de la credința lui Hristos și către o schimbare a ordinii civile în toate privințele”, așa definește Photius ideea principală a acestei cărți ticăloase și impie...

„Revoluția” era singurul argument care mai putea zdruncina „dubla slujire” în ochii lui Alexandru I – Fotie vorbește direct despre asta: „o astfel de acțiune și intenție politică a avut mai multă influență asupra lui decât însuși binele Bisericii tuturor...” În termeni religioși, Alexandru nu era cu mult mai radical decât însuși Golitsyn...

Photius a mărturisit: „În timp ce am stat în acest oraș timp de o lună și jumătate, l-am urmărit în secret pe Gosner și am aflat că era chemat să învețe minți pentru a se pregăti pentru revoluție și era atât de protejat în orice fel încât nimeni nu îndrăznea să se atingă de el: a fost chemat pentru că nimeni din clerul nostru ortodox nu a fost găsit capabil de planuri...”

Scrisorile lui Fotie l-au interesat pe împărat tocmai datorită apocalipticismului lor isteric. De aceea, a vrut să-l vadă pe Fotie în persoană. Înainte de asta, fusese vizitat de mitropolitul Serafim...

După audiența cu țarul, Fotie îl întâlnește de două ori pe Golitsyn, iar la a doua întâlnire îl blestemă...

„Fotie stă lângă sfintele icoane: lumânarea arde, sfintele mistere ale lui Hristos sunt prezente, Biblia este deschisă (Ieremia Capitolul XXIII). Prințul intră și apare ca un râs (Ieremia Capitolul V, v. 6 [31]); își întinde mâna pentru o binecuvântare. Dar Fotie, fără să-i dea o binecuvântare, spune așa: în cartea «Misterul Crucii» aflată sub supravegherea ta este tipărit: clerul este un animal, iar eu, Fotie, sunt dintre clerici, preot al lui Dumnezeu, de aceea nu vreau să te binecuvântez și tu nu ai nevoie de asta (i-a dat Ieremia Capitolul XXIII să citească). Dar prințul Golitsyn nu a vrut și a fugit, dar Fotie a strigat după el când ușa s-a deschis: dacă nu te pocăiești, vei merge în iad..."

Iată ce spune însuși Fotie. Șișkov adaugă în „Notele" sale: „Fotie a strigat după el: Anatema! Fii blestemat..."

În aceeași zi, a fost emis un rescriptu prin care se dispunea expulzarea lui Gosner în străinătate și arderea traducerii rusești a cărții sale de către călău, astfel încât traducătorii și cenzorii să fie aduși în fața justiției...

Fotie se temea foarte tare de mânia țarului pentru anatema sa insolentă, dar a continuat să trimită apelurile sale la palat - unul schițând atât „un plan pentru ruinarea Rusiei", cât și „o modalitate de a distruge brusc acest plan în liniște și fericire". Problema Societății Biblice a fost pusă aici cu toată acuitatea sa. „Societatea Biblică ar trebui distrusă sub pretextul că multe Biblii au fost deja tipărite și nu mai este nevoie..." Ministerul Afacerilor Spirituale ar trebui desființat, iar celelalte două ar trebui luate de la persoana actuală... Koșelev ar trebui înlăturat, Gosner ar trebui exclus, Fessler ar trebui exclus, iar metodiștii ar trebui excluși, deși principalii...

Și Fotie se referă din nou la inspirație. „Providența lui Dumnezeu nu mi-a mai revelat nimic de făcut. Am proclamat porunca lui Dumnezeu: îndeplinirea ei este în Tine. Din 1812 până în acest 1824 sunt exact 12 ani. Dumnezeu l-a învins pe Napoleonul vizibil care a invadat Rusia. Fie ca El să-l învingă pe Napoleonul spiritual cu fața Ta..."

În zilele următoare, Fotie i-a scris și i-a trimis țarului „cartele" sale agitate de mai multe ori. „O mare și cumplită taină a fărădelegii se întâmplă și ți-o dezvălui ție, o, cel puternic în tărie și duh al lui Dumnezeu..."

Scopul a fost atins. Pe 15 mai 1824, Golitsyn a fost demis, „ministerul special" a fost desființat și divizat ca înainte. Cu toate acestea, Golitsyn nu a căzut în dizgrație și nu și-a pierdut influența personală, nici măcar după moartea lui Alexandru. Bătrânul amiral Șișkov a fost numit ministru al ministerului separat al educației publice - „l-au scos din uitare pe Șișkov, pe jumătate mort". Și Șișkov, deși nu mai era ministru al afacerilor spirituale, a continuat politica „ministerii speciale" prin inerție, doar că din partea opusă, și s-a amestecat persistent în treburile Sinodului...

Părerile religioase ale lui Șișkov nu erau foarte clare. El a fost un liber-cugetător rezervat al secolului al XVIII-lea, care și-a limitat raționalismul doar la considerații național-politice. Chiar și conform mărturiilor unor oameni apropiați și bine dispuși, el a fost implicat în „opinii care se apropie îndeaproape, dacă nu chiar urmează complet, socinianismul". Fotie vorbește evaziv despre el: „Un zelotă al Bisericii Ortodoxe, în măsura în care avea informații..." Fotie știa bine că aceste „informații" erau foarte puține și se refereau mai mult la poziția Bisericii în stat, unde este chemată să fie un sprijin și un bastion împotriva rebeliunii și revoluției...

Totuși, Șișkov avea propria sa opinie foarte fermă asupra problemei biblice. Pentru el, însăși ideea de a traduce Biblia părea cea mai gravă erezie, dar era, în primul rând, o „erezie literară" (așa cum a remarcat cu umor Sverbeev). Căci Șișkov nega însăși existența limbii ruse, „ca și cum ar fi fost un fel de limbă specială", spunea el nedumerit. „Limba noastră slavă și rusă sunt una și aceeași, se disting doar prin înalt și simplu" - aceasta era principala teză religioasă-filologică a lui Șișkov. Rusa literară sau colocvială, în viziunea și înțelegerea sa, este „doar un dialect comun" al unei singure limbi slavo-ruse. „Ce este limba rusă în afară de slavă? Un vis, o ghicitoare!... Nu este ciudat să afirmi existența unei limbi care nu are niciun cuvânt..." Căci vocabularul în ambele stiluri sau „dialecte" este unul și același. „Prin limba slavă nu înțelegem altceva decât limba care este superioară colocvialului și care, prin urmare, poate fi învățată doar citind cărți; este o limbă înaltă, erudită, livrescă." În cele din urmă, Șișkov distinge două limbi: „limba credinței" și „limba patimilor" - sau „limba Bisericii" și „limba

teatrului”. Traducerea biblică i se părea lui Șișkov o „traducere” a Cuvântului lui Dumnezeu dintr-un dialect înalt și important în acest stil inferior, în acest limbaj al teatrului și al patimilor. Aceasta a fost o minimalizare deliberată a demnității sacre a Bibliei, credea el. De aici și toate eforturile sale „de a respecta ortodoxia în stil”. Și, în plus, traducerea a fost făcută cu neglijență („a fost aruncată mai multor studenți ai academiei, cu ordinul de a o face cât mai curând posibil”). Abaterea traducerii rusești de la slavonă aruncă o umbră asupra acestui text obișnuit, sfințit de uzul bisericesc, și inspiră neîncredere în el. „Mândria vreunui călugăr sau a vreunui învățat lăudăros va spune: așa în ebraică. Dar cine mă va asigura că cunoaște întreaga putere a ebraicei, o limbă atât de puțin cunoscută, în care aceasta a fost scrisă în secole atât de îndepărtate.” Nu avea în minte aproape pe nimeni altcineva decât pe Filaret însuși...

Destul de des, Șișkov se exprimă ca și cum limba slavă ar fi limba originală a Sfintei Scripturi: „cum îndrăznește cineva să schimbe cuvintele care se consideră a fi ieșite din gura lui Dumnezeu...”

Șișkov nu a fost singurul implicat în aceste discuții religioase-filologice. Este curios că Speranski a avut și el o atitudine foarte negativă față de traducerea rusă, și din motive similare. Limba i se părea „populară”, nu atât de expresivă și precisă. Nu ar fi mai bine să-i obișnuim pe toți cu limba slavă?...

Speranski și-a sfătuit fiica să apeleze la traducerea în limba engleză în cazuri dificile, dar nu la cea rusă. Mulți alții au argumentat în mod similar (cf., de exemplu, baronul Steingel, un decembrist, despre Biblia rusă: „subminează încrederea într-una dintre cărțile sacre citite în Biserică”)...

Șișkov a dezvăluit, de asemenea, o intenție specială prin faptul că un volum separat din Pentateuhul lui Moise a fost pregătit pentru publicare, „separat de cărțile profeților”. În realitate, acesta a fost primul volum al Bibliei rusești complete, destinat publicării înaintea volumelor ulterioare, de dragul rapidității. Șișkov a ghicit că acest lucru nu a fost intenționat și făcut cu scopul de a împinge oamenii de rând să seducă în erezia molokană sau pur și simplu în iudaism. În cazul în care cineva nu a înțeles legea rituală a lui Moise în sens literal, în special, stabilirea Sabatului, nu ar trebui să stipulăm că toate acestea erau doar prototipuri și umbre trecute...

Cu sprijinul Mitropolitului Serafim, Șișkov a reușit să ardă acest Pentateuh rusesc în fabricile de cărămidă ale Lavrei Nevsky. Mai târziu, chiar și Filaret al Kievului și-a amintit de această distrugere a Cărților Sfinte cu fior și groază...

Șișkov nu a văzut nevoia să distribuie Biblia laicilor și oamenilor - „poate această nevoie imaginară, după ce a subminat importanța Sfintelor Scripturi, să producă altceva decât erezii și schisme..."

Nu ar fi oare o lovitură demnității biblice să avem Scripturile în case...

„Ce va urma din aceasta?... Se va cheltui o sumă teribilă de capital astfel încât Evanghelia, prezentată cu atâta solemnitate, își pierde importanța, este pătată, ruptă, zace sub bănci, servește drept ambalaj pentru unele obiecte de uz casnic și nu mai acționează nici asupra minților, nici asupra inimilor oamenilor." Și chiar mai decisiv: „citirea cărților sacre constă în distrugerea ortodoxiei, tulburarea patriei și provocarea conflictelor civile și a revoltei în ea." Șișkov credea că Societatea Biblică și Revoluția sunt una...

În mod destul de constant, Șișkov s-a opus și traducerii în alte limbi: tătară, turcă - cine va garanta pentru acuratețea traducerii...

Șișkov se teme și de interpretarea Bibliei. Cine va explica Scripturile când aceste cărți devin atât de răspândite și accesibile? „Bibliile și cărțile individuale ale Sfintei Scripturi împrăștiate peste tot în număr mare, fără interpreți și predicatori, ce efect pot avea? Cu acest potop nestăvilit și, am putea spune, universal de cărți ale Sfintei Scripturi, unde își vor găsi locul regulile apostolice, lucrările Sfinților Părinți, actele sinoadelor sacre, tradițiile, regulamentele și obiceiurile bisericești, într-un cuvânt - tot ceea ce a servit până acum drept fortăreață a Ortodoxiei... Toate acestea vor fi zdrobite, călcate în picioare și răsturnate..."

Din același punct de vedere, Șișkov a văzut o tentativă răuvoitoare în publicarea „Catehizei" - de ce să se tipărească atâtea exemplare, dacă nu pentru răspândirea unei credințe impure (au fost tipărite doar 18.000 de exemplare)...

Ceea ce l-a speriat cel mai mult pe Șișkov aici a fost din nou limba rusă. „Este indecent ca rugăciuni precum Cred într-un singur Dumnezeu și Tatăl nostru să fie traduse în limba poporului în cărți duhovnicești." Catehismul compilat de Filaret (încredințarea a fost

inițial dată Mitropolitului Mihail) a fost publicat cu aprobarea Sinodului și prin ordinul Înalt Preasfințit în 1823. La sfârșitul anului 1824, „în legătură cu Ministrul Educației" și sub acoperirea numelui Înalt Preasfințit, Catehismul a fost retras de la vânzare. De altfel, textele Scripturii au fost date și în limba rusă în Catehism. Filaret a protestat imediat împotriva acestei retrageri a Catehismului și a ridicat deschis problema Ortodoxiei. „Dacă Ortodoxia Catehismului, aprobat atât de solemn de Sfântul Sinod, este îndoielnică, atunci nu ar fi însăși îndoielnică Ortodoxia Sfântului Sinod..."

Mitropolitul Serafim, în răspunsul său către Filaret, a insistat că problema Ortodoxiei nu a fost ridicată și că nu există nicio îndoială sau dispută cu privire la Ortodoxie. Catehismul a fost oprit doar din cauza limbajului textelor și a „rugăciunilor". Și Serafim continuă, dar nu fără gânduri duble. „Veți întreba de ce limba rusă nu ar trebui să aibă un loc în catehism, și mai ales în cel scurt, care este destinat copiilor mici care nu sunt complet familiarizați cu limba slavă și, prin urmare, incapabili să înțeleagă adevărurile credinței, care le sunt expuse în această limbă, în timp ce ea, adică limba rusă, este încă păstrată în cărțile sfinte ale Noului Testament și în Psalmi. Nu vă pot da un răspuns satisfăcător la aceasta și la multe alte întrebări care pot fi puse cu această ocazie. Sper că timpul ne va explica ceea ce acum ni se pare întunecat. Și acest timp, în opinia mea, va veni curând..."

Acest răspuns ar putea însemna că Serafim nu a fost implicat personal și activ în noul curs al evenimentelor și că aparenta inconsecvență va fi eliminată în curând prin extinderea interdicției la Noul Testament rusesc și la Societatea Biblică însăși. În orice caz, Serafim spunea o minciună directă, negând că s-a ridicat problema ortodoxiei Catehismului. Fotie l-a numit deschis și direct eretic, l-a comparat cu „apa de șanț" și a pus Catehismul în contrast cu vechea „Confesiune Ortodoxă". De altfel, tocmai în acest moment „Confesiunea Ortodoxă" a fost tradusă din nou, sub supravegherea prințului S. A. Șirinski Șihmatov (în curând ieromonahul Anikita), care era apropiat personal de Fotie; cu toate acestea, traducerea a fost oprită de comitetul de cenzură spirituală, conform concluziei părintelui Ger. Pavski. Dacă nu oficial, atunci oficial Catehismul a fost supus și el analizei - se pare că această analiză i-a fost încredințată protopopului I. S. Kocetov, pe atunci profesor de drept la Liceul Țarskoie Selo (1790-1854, profesor în primul an la Academia din Sankt Petersburg, care a devenit ulterior rector al Catedralei Petru și Pavel), iar concluzia a fost mai degrabă în detrimentul Catehismului. Kocetov era mai interesat de chestiuni de

limbă decât de teologie, iar ca filolog a fost membru al Academiei Ruse din 1828, apoi academician obișnuit (cf. discuția sa „Despre consecințele nocive ale pasiunii pentru limbi străine", în spiritul lui Șișkov, care l-a introdus în Academie)...

Mitropolitul Evgheni, care a fost chemat să participe la Sinod la acea vreme, a fost, de asemenea, foarte critic față de Catehism. Simeon Krîlov-Platonov, succesorul lui Filaret la Tver și Iaroslavl, a numit cu dispreț Catehismul o „cărticică" și a găsit în el învățături nemaiauzite și „o insolență intolerabilă...".

În orice caz, abordarea Catehismului a fost restabilită abia în noua ediție, după o revizuire atentă, iar toate textele și citatele „în loc de dialectul rus au fost oferite în limba slavă", iar limbajul prezentării în sine a fost în mod deliberat apropiat sau adaptat de vorbirea slavă. Schimbările de conținut au fost însă doar minore de data aceasta...

Șișkov a căutat să-l convingă pe împăratul Alexandru să interzică traducerile rusești și să închidă Societatea Biblică. Unele dintre argumente le-a inventat el însuși, în timp ce altele i-au fost sugerate de zeloți precum Magnitsky sau A. A. Pavlov (care se afla atunci la masa procurorului-șef din Sinod, „gloriosul războinic din 1824, cum îl numește Fotie)...

Mitropolitul Serafim a acționat, de asemenea, în concert cu Șișkov. Cu toate acestea, mitropolitul a acționat mai mult sub sugestie. Un om lipsit de curaj, Serafim nu avea „suficientă claritate a conceptelor" pentru a sorta în mod responsabil vârtejurile de zvonuri, temeri, pasiuni și suspiciuni ale acelei vremuri. Personal, ar fi insistat doar asupra înlăturării „preotului orb". Toate concluziile ulterioare i-au fost sugerate și chiar înăbușite. La un moment dat, Serafim a studiat la Seminarul Novikov, a fost membru activ al Societății Biblice, atât în rangul de Arhiepiscop de Minsk, cât și în funcția de Mitropolit al Moscovei. La Moscova, la întâlnirile biblice, ținea adesea discursuri patetice. S-a mutat la Petersburg deja într-o dispoziție nouă. S-a despărțit imediat de Golitsyn. Devenind, după înlăturarea lui Golitsyn din afaceri, președinte al Societății Biblice, Mitropolitul Serafim a început să-l solicite pe împărat. Alexandru a desființat și a închis societățile biblice în general, cu transferul tuturor afacerilor, proprietăților și sarcinii de traducere în sine către Departamentul Sinodal. Acest lucru s-a realizat foarte lent, doar în noua domnie, sub impresia proaspătă a evenimentelor din decembrie, pentru care Șișkov

a pus cu încredere responsabilitatea pe „mistici”. Cu toate acestea, chiar și în rescriptul privind închiderea Societății Biblice (datat 12 aprilie 1826) exista o rezervă foarte importantă. „Permit ca cărțile Sfintei Scripturi, deja tipărite de Societate în limbile slavă și rusă, precum și în alte limbi folosite de locuitorii Imperiului, să continue să fie vândute celor care doresc la prețurile stabilite pentru ele.” Nici măcar Nicolae I nu era pregătit să-l urmeze pe Șișkov. De fapt, însă, publicațiile Societății Biblice au fost retrase din circulație și doar comitetele de administrație ale închisorilor au continuat să furnizeze exilaților și prizonierilor Noul Testament în traducere rusă din stocurile lor... Este curios că în 1828 Șișkov a fost înlocuit în funcția de „Ministru al Educației” de prințul K.K. Lieven, care fusese anterior administrator în Dorpat, o figură proeminentă și influentă în fosta Societate Biblică încă de la înființarea sa. Mai târziu, în 1832, prințul Lieven a devenit conducătorul Societății Biblice Germane restaurate. Prințul Lieven aparținea sectei Fraților Moravieni. „S-a întâmplat ca un funcționar trimis de undeva cu o misiune importantă să-l găsească în sală, cântând cu voce tare psalmi în fața pupitrului. Se întorcea spre el, îl asculta, dar fără să-i răspundă, își continua liturghia” (Vigel). Desigur, prințul Lieven era german și protestant, iar Societatea Biblică Germană fusese restaurată. Dar a fost chemat de minister să gestioneze întreaga...

„Opiniile guvernului” se schimbaseră, în orice caz, din nou până în acest moment...

7. Sfântul Filaret, Mitropolitul Moscovei.

„Rebeliunea” din 1824 a fost ridicată nu doar împotriva Societății Biblice, ci împotriva întregii „noi ordini”. Filaret al Moscovei a definit corect sensul acestei „rebeliuni” - „o întoarcere la vremurile scolastice”. Iar principalul apărător al „noii ordini” în acești ani a fost tocmai Filaret însuși...

Filaret al Moscovei a trăit o viață lungă (1782-1867). Literal: de la cucerirea Crimeei până la „marile reforme”. Dar a fost un om al erei lui Alexandru...

Filaret s-a născut în liniștita și izolata Kolomna. A studiat într-o veche școală pre-reformă, unde se preda în latină și cărți latinești. Cu toate acestea, în Seminarul Lavrei Trinității, unde Filaret și-a terminat studiile școlare și apoi a lucrat ca profesor, spiritul scolasticismului protestant a fost înmuiat și moderat de suflul acelui pietism bisericesc,

al cărui exponent tipic era mitropolitul Platon (Levșin). Rectorul, arhimandritul Evgraf (Muzalevski Platonov), așa cum își amintea Filaret însuși mai târziu, preda din manuale protestante - „însarcinat să copieze articolele marcate din Olanda". Lecțiile din clasă se limitau la traducerea și explicarea acestor articole copiate. „Tratatele pe care le avem în comun cu protestanții, cum ar fi Sfânta Treime, Ispășirea etc., au fost acoperite destul de bine; dar altele, de exemplu, despre Biserică, nu au fost citite deloc. Evgraf nu a avut o educație bine organizată, deși a văzut nevoia de a studia Părinții și i-a studiat." Evgraf a fost un reprezentant al generației de tranziție. A iubit și s-a lăsat cuprins de interpretarea mistică a Sfintei Scripturi („Împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvinte, ci în putere") și a încercat să treacă la limba rusă în predare. Ulterior, a fost rectorul Academiei transformate din Petersburg, dar a murit la scurt timp. Filaret nu a fost prea dur când a răspuns: „profesorul imatur ne-a predat teologie, cel puțin cu sârguință". Conform amintirilor sale personale, Filaret a avut o atitudine complet negativă față de această școală „pre-reformă": „ce este de invidiat la ea..."

Însuși Filaret a dobândit din educația școlară cunoștințe strălucite de limbi vechi și o temeinică pregătire stilistică și filologică. În rest, a datorat propriilor talente și diligenței altruiste. Și mai târziu a cunoscut limbi vechi mai bine decât pe cele noi și nu a învățat deloc germana. Pe bună dreptate, într-un anumit sens, îi plăcea să se numească autodidact...

Din adăpostul liniștit al Lavrei, impregnat de spiritul visării pioase, călugărul proaspăt hirotonit ierodiaconul Filaret a fost chemat la Petersburg în 1809 „pentru a fi luat în considerare" și pentru a fi folosit în școlile teologice nou formate. Contrastul era prea puternic, tranziția prea bruscă. Totul din Petersburg i se părea ciudat lui Filaret - „cursul lucrurilor de aici este foarte de neînțeles pentru mine", a recunoscut el la acea vreme în scrisori către tatăl său. La Sinod a fost întâmpinat cu sfaturi să citească „Miracolele lui Swedenborg", să studieze franceza - l-au dus să vadă focurile de artificii și mascarada de la curte, astfel încât acolo, literalmente „în mijlocul unui bal zgomotos", să poată fi prezentat procurorului șef sinodal, prințul Golitsyn. Filaret și-a amintit aceste prime impresii despre Petersburg pentru tot restul vieții. „Iată că vine un bărbat scund, împodobit cu o stea și o panglică, cu o sabie, o pălărie tricorn și ceva, o mantie sau nu, un fel de pelerină de mătase peste o uniformă brodată, traversând în grabă curtea. Iată-l că s-a urcat în cor, unde clerul stă așezat calm. Merge agil printre membrii

Sfântului Sinod, le dă din cap, le strânge mâna, spune treptat un cuvânt unuia sau altuia în treacăt și nimeni nu este surprins nici de ținuta lui, nici de felul în care îi tratează liber." Filaret era atunci la o mascaradă pentru prima dată și nu mai văzuse niciodată o piesă de domino. „Eram ridicol atunci în ochii membrilor Sinodului", își amintea el, „și astfel am rămas un excentric..."

Filaret nu a fost primit foarte bine la Sankt Petersburg și nu i s-a permis imediat să predea la Academie. Dar deja la începutul anului 1812 s-a trezit rector al Academiei și arhimandrit, având egumenia la Mănăstirea Iuriev din Novgorod. S-a remarcat, în primul rând, prin zelul și distincția sa „în predicarea Cuvântului lui Dumnezeu", „învățăturile sale edificatoare și elocvente despre adevărurile credinței" - ca predicator și stilist, Filaret a atras atenția asupra sa chiar și în Lavra Sfintei Treimi. Într-adevăr, avea un dar și o măsură de cuvinte rare. Printre predicatorii autohtoni, se poate simți la el influența lui Platon și, de asemenea, a lui Anastasie Bratanovsky (†1806) - la Sankt Petersburg i-a citit pe predicatorii francezi ai secolului al XVII-lea, Massillon [32] și Bourdaloue [33] , Fenelon mai mult decât alții. Dar este foarte vizibilă și influența predicării patristice a lui Hrisostom și Grigore Teologul, pe care Filaret i-a iubit și prețuit întotdeauna în mod special. Filaret a ales teme contemporane pentru predicile sale: a vorbit despre darurile și manifestările Duhului, despre misterul Crucii, „despre glasul care strigă în pustie" - teme favorite ale pietismului și quietismului. A predicat adesea în biserica de casă a prințului Golitsyn, chiar și în zilele lucrătoare. Elevul și prietenul lui Filaret, Grigori (Postnikov), care a devenit mitropolit de Novgorod spre sfârșitul vieții sale, a vorbit destul de dur despre aceste predici timpurii. I-a scris sincer lui Filaret însuși că în aceste predici „se putea vedea adesea preocupare pentru jucăușenie în cuvinte, pentru complexitate, pentru exprimarea unui alt gând într-un mod ambiguu, ceea ce putea fi cu adevărat supărător pentru o inimă care caută adevărul direct și edificator". Într-adevăr, în primii ani, Filaret a vorbit într-un stil prea tensionat și ornamentat; mai târziu a devenit mai calm și mai strict, dar limbajul său a rămas întotdeauna complex, iar frazele sale au fost întotdeauna construite precis conform contrapunctului. Acest lucru nu diminuează expresivitatea predicilor sale. Chiar și Herzen a recunoscut darul rar al lui Filaret pentru cuvinte: „a stăpânit cu măiestrie limba rusă, introducând cu succes slavona bisericească în ea". Această „stăpânire" a limbii este principalul motiv al influenței cuvintelor sale – acestea au fost întotdeauna cuvinte vii și cuvinte gânditoare, inspirând reflecții cu voce tare. Predicile lui Filaret au fost

întotdeauna evanghelizare, niciodată doar elocvență. Și tocmai din acești primi ani de la Petersburg datează cuvintele sale inimitabile și exemplare din Vinerea Mare (în 1813 și mai ales în 1816)...

În acești ani, activitatea academică și pedagogică a lui Filaret a fost mai intensă. A fost supus unui test dificil și sever: „A trebuit să predau ceea ce nu mi se învățase". Și într-o scurtă perioadă de timp, din 1810 până în 1817, a trebuit să citească și să proceseze aproape întregul curs de științe teologice, inclusiv teologia interpretativă, dreptul bisericesc și antichitățile bisericești. Nu este surprinzător că s-a plâns de o epuizare extremă. De asemenea, nu este surprinzător faptul că aceste prime încercări nu au fost întotdeauna reușite și independente și adesea emană impresii diferite, încă prea proaspete; a spune: „influențele" ar fi încă prea puternice. Primele cărți ale lui Filaret: „Schiță de istorie biblică bisericească" (1816) și „Note despre Cartea Genezei" (1816) au fost compilate după Buddheus, iar aparatul academic a fost preluat tot de la Buddheus. Acest lucru era absolut inevitabil în munca urgentă și urgentă - era necesar să se dea studenților un manual și un ghid de examen... Profesorul Filaret a fost strălucit și inspirat. „Vorbirea lui era clară; vorbea ascuțit, elevat, înțelept; dar mai mult minții, mai puțin inimii. Explica liber Sfânta Scriptură: ca și cum totul ar fi curs de pe buzele lui. Îi atrăgea atât de mult pe studenți să-l asculte, încât, atunci când se terminau orele de învățătură, rămânea întotdeauna o mare râvnă de a-l asculta și mai mult, fără mâncare și băutură. Lăsa impresii puternice asupra minții din învățăturile sale. Toată lumea părea cu adevărat încântată, desăvârșind învățătura sa. Pe atunci părea a fi un orator înțelept, elocvent, un scriitor iscusit. Totul dovedea că studiase mult în științe..."

Aceasta este opinia arhimandritului Fotie însuși. Și adaugă că Filaret a fost un adevărat zelot al ordinului monastic „și a fost foarte milostiv" - Fotie a experimentat însuși cordialitatea lui Filaret, în anii săi academici dificili și tulburi...

După cum a relatat Sturdza, Filaret a fost și el atunci „zguduit de sugestiile diferitelor spirite". Filaret a citit, ca toți ceilalți din acea vreme, opere de Jung-Stilling, Eckartshausen, Fenelon și Gion, precum și cartea despre clarvăzătoarea Prevorstskaia, iar această lectură a lăsat o amprentă incontestabilă asupra structurii sale spirituale și mentale. A reușit să găsească un limbaj comun nu numai cu Golitsyn, ci și cu Labzin și chiar cu quakerii trecători - era interesat și atras de toate cazurile de viață spirituală. Dar, cu toate acestea, Filaret a rămas ferm

în biserică și străin intern de această agitație mistică. A fost întotdeauna foarte impresionabil și, prin urmare, înclinat spre suspiciune - a urmărit totul și s-a gândit și a analizat fiecare detaliu, ceea ce nu era confortabil pentru cei din jurul său. Dar a fost și foarte rezervat, se reținea și se limita mai mult și mai presus de toate. Chiar și Fotie, care îl mustra pe Filaret în multe privințe și nu-l plăcea prea mult, recunoaște în notițele sale că în timpul studenției sale „trăind sub privirea subtilă a Arhimandritului Filaret" „nu a observat niciodată și nu a putut observa nici măcar o singură umbră împotriva învățăturii Bisericii, nici în cursurile de la academie, nici în privat". Fotie l-a învinovățit cu înverșunare pe Filaret doar pentru un singur lucru – răbdarea excesivă, tăcerea excesivă. Inocențiu Smirnov l-a sfătuit pe Fotie să-l viziteze pe Filaret mai des și să învețe tăcerea de la el. Acest lucru era, într-adevăr, foarte caracteristic pentru Filaret. Părea secretos și evaziv. După cum spune Sturdza în memoriile sale, exista „ceva misterios" în întreaga sa ființă. Era complet deschis doar în fața lui Dumnezeu, nu în fața oamenilor – cel puțin nu în fața tuturor și nu în fața tuturor. „Filaret nu s-a lăsat niciodată dus de izbucniri de sinceritate nepăsătoare..."

În parte, poate fi acuzat de prudență și previziune excesive; nu a vrut să-și asume riscuri vorbind împotriva unui guvern puternic („noi, doi arhimandriți, Iurievski și Pustinski, nu putem salva Biserica dacă există o greșeală în ceva", i-a spus Filaret lui Inocențiu). Dar mai exista un punct în această prudență. Filaret nu credea în beneficiul și fiabilitatea unor măsuri prohibitive dure; nu se grăbea să lege și să condamne. Întotdeauna distingea o persoană amăgită de una amăgită și trata fiecare mișcare sinceră a sufletului uman cu bunăvoință. În visele foarte mistice, simțea o sete spirituală autentică, o anxietate spirituală, care împingea pe cineva pe căi ilegale doar pentru că „calea legală nu era suficient aranjată". Și, prin urmare, trebuie să denunți nu numai cu interdicții, ci mai presus de toate cu un cuvânt instructiv. În primul rând, este necesar să instruiești, să luminezi - această luptă pozitivă și creativă cu erorile a fost ceea ce s-a gândit Filaret în primul rând și s-a abținut de la dispute nerăbdătoare...

Sub acoperirea ispitelor mistice, a putut recunoaște o nevoie religioasă vie, o sete de îndrumare spirituală și iluminare. De aceea, a participat cu atâta entuziasm la activitatea Societății Biblice. A fost atras de însăși sarcina, i se părea că forțele bisericești ar trebui să preia lucrarea biblică - „și pâinea nu va fi luată de copil..."

El credea cu tărie în puterea înnoitoare a Cuvintelor lui Dumnezeu...

El și-a legat în mod inseparabil și altruist viața și numele de cauza biblică, de Biblia rusă. Este dificil să evaluezi isprava sa biblică în măsura potrivită. Pentru el personal, aceasta a fost legată de mari încercări și necazuri. În punctul culminant al „revoltei" antibiblice de la Petersburg, Filaret a mărturisit la Moscova, dimpotrivă, că „însăși dorința de a citi cărțile sacre este deja o garanție a îmbunătățirii morale". Și dacă cineva preferă să mănânce rădăcini decât pâine curată, nu Societatea Biblică este de vină. La întrebarea evidentă: „De ce introduceți acest lucru nou într-o chestiune atât de veche și de neschimbat precum creștinismul și Biblia", Filaret a răspuns: „De ce introduceți acest lucru nou? Dar ce este nou aici? Dogme? Reguli de viață? Dar Societatea Biblică nu propovăduiește nimic, ci dă în mâinile celor care o doresc o carte din care adevărata Biserică a extras întotdeauna, și extrage acum, atât dogme ortodoxe, cât și reguli pure de viață. O societate nouă? Dar aceasta nu introduce nicio noutate în creștinism, nu produce nici cea mai mică schimbare în Biserică... De ce introduceți acest lucru de origine străină?, mai spun ei. Ca răspuns la această întrebare, s-ar putea semnala multe lucruri dragilor noștri compatrioți, cu aceeași întrebare: de ce nu sunt doar de origine străină, ci complet străini..."

Conform spuselor unui contemporan, pe atunci „cei mai pioși oameni aveau gândul nefericit că oamenii vor înnebuni citind această carte sacră". La un moment dat, citirea Bibliei era interzisă oficial studenților instituțiilor de învățământ militar – pentru a preveni nebunia, sub pretextul că doi cadeți înnebuniseră deja. Și mulți alții „o considerau o carte necesară doar Bisericii și potrivită doar preoților". De teama iluziilor și exceselor mistice, oamenii au început brusc să-i evite atât pe Macarie Egiptul, cât și pe Isaac Sirul – „iar rugăciunea inteligentă a inimii a fost distrusă și ridiculizată ca o infecție și o pacoste..."

Ceva mai târziu, Filaret a trebuit să demonstreze că era permis să se scrie noi interpretări ale epistolelor apostolului Pavel, în ciuda faptului că Hrisostom își scrisese deja explicațiile despre ele cu mult timp în urmă...

„Fumul mănâncă ochii și ei spun: atât de coroziv este lumina soarelui. Se înecă de fum și cu greu pronunță: cât de dăunătoare este apa din izvorul vieții..."

Acest spirit de inactivitate temătoare în teologie l-a tulburat întotdeauna pe Filaret, indiferent în ce sau unde s-a manifestat...

„Există o dualitate și o contradicție ciudată a direcțiilor în natura umană", a spus el odată, „pe de o parte, un sentiment de nevoie de Divin și o dorință de comuniune cu Dumnezeu, pe de altă parte, un fel de reticență secretă de a se angaja în Divin și o înclinație de a fugi de conversația cu Dumnezeu... Prima dintre aceste direcții aparține naturii originare, iar ultima naturii corupte de păcat..." Nu este suficient să ai credință și să o păstrezi, „pot exista îndoieli cu privire la faptul dacă o ai cu adevărat și cum o ai..."

Și Filaret continuă: „În măsura în care o aveți în Cuvântul lui Dumnezeu și în Crez, ea aparține lui Dumnezeu, profeților Săi, apostolilor, părinților Bisericii și încă nu vă aparține. Când o aveți în gânduri și în memorie, atunci începeți să o însușiți; dar mă tem încă pentru averea dumneavoastră, pentru că credința dumneavoastră vie în gânduri, poate, este doar un depozit prin care trebuie să primim comoara, adică puterea vie a credinței..."

Cu alte cuvinte, credința în plenitudinea conținutului său dogmatic trebuie să devină un principiu viu și centrul vieții. Și fiecare persoană nu trebuie atât să-și amintească de acest conținut al credinței, cât să-l asimileze, cu un gând căutător și un suflet întreg. Filaret nu se temea să trezească gândirea, deși știa despre ispitele gândirii. Căci el credea că aceste ispite sunt depășite și cucerite doar în munca creatoare, și nu în ascunderea timidă...

„E de ajuns să lupți împotriva dușmanilor, împotriva învățăturilor contrare dogmei", scria el o zi mai târziu; „ce nevoie mai e să lupți împotriva opiniilor care nu sunt ostile niciunei dogme adevărate..."

Filaret a subliniat întotdeauna nevoia teologizării ca fundament unic și de neînlocuit al unei vieți spirituale holistice. „Creștinismul nu este nebunie sau ignoranță, ci înțelepciune a lui Dumnezeu..."

Prin urmare, niciun creștin nu îndrăznește să se oprească la început sau să rămână doar la începuturi. Creștinismul este calea...

Și Filaret ne amintește constant: „ca să nu socotim nicio înțelepciune, chiar și ascunsă în secret, ca fiind străină nouă și neapărată nouă, ci cu smerenie să ne pregătim mintea pentru contemplarea divină". Numai într-o astfel de înțelegere și înțelegere se formează personalitatea

creștină, se formează și se formează „omul desăvârșit al lui Dumnezeu”. Expresia preferată a lui Filaret este „teologia raționează”, iar această poruncă a „raționării” este dată nu puținilor, ci tuturor...

Filaret considera manualele excesiv de detaliate dăunătoare. Iar motivele sale sunt foarte caracteristice. „Un student, având o carte clasică vastă cu el, vede că nu poate conține ceea ce este gata și, prin urmare, nu are timp să dezvolte nimic din sine. Astfel, mintea nu este încântată de activitate, memoria captează cuvinte mai degrabă decât gânduri din paginile cărții...” Între timp, este necesar să trezim și să exersăm „acțiunea minții” și nu doar să dezvoltăm memoria...

Aici se află cheia și explicația zelului cu care Filaret a luptat pentru limba rusă toată viața sa, atât în Biblie, cât și în învățătura teologică. El s-a străduit și a vrut să facă teologia accesibilă în general. Tocmai acest lucru li se părea atât de teribil și periculos adversarilor săi. Tocmai accesibilitatea era ceea ce nu își doreau. „Problema traducerii Noului Testament în dialectul comun a lăsat o pată veșnică și de nește pe ea”, a scris Fotie...

A existat o luptă bilaterală pentru limba rusă de predare în școala teologică. În primul rând, cu reprezentanții autorităților seculare - pe vremea lui Nicolae, orice „reflecție” părea a fi începutul unei rebeliuni. Și așa-numitul „Comitet din 6 Decembrie” (1826-1830) a tratat propunerea de a preda în limba rusă destul de negativ, considerând că publicarea manualelor de teologie dogmatică și interpretativă în limba rusă, necesară odată cu o astfel de inovație, ar putea atrage atenția oamenilor (neiluminați) asupra problemelor de credință - „da naștere la speculații și presupuneri nefondate”. Și, în al doilea rând, era necesar să se discute despre limba latină a instruirii teologice cu reprezentanții vechii erudiții - erau încă prea mulți. După ce Golitsyn a fost demis, Mitropolitul Nicolaevici Golitsyn a fost chemat de la Kiev să participe la Sinod. Evgheni, și el trebuia să fie însărcinat cu noua organizare a școlilor teologice, „pentru înființarea de școli teologice pe temelia solidă și de nezdruncinat a Ortodoxiei”, așa cum a scris Mitropolitul Serafim. Evgheni a fost recomandat de Fotie și pus în contrast direct cu Filaret: „și mai inteligent decât Filaret și, în același timp, ortodox, un om mare și un stâlp al Bisericii.” (Fotie însuși l-a salutat cu entuziasm pe Evgheni). Cu toate acestea, Evgheni era prea ocupat la Petersburg cu treburile sale personale și arheologice pentru a se lăsa dus de marile probleme ale politicii bisericești. Totuși, voința de a reveni în Comisia școlilor teologice în noua sa componență s-a

simțit destul de puternic. În acești ani tulburi, Filaret al Moscovei nu a fost prezent la Sinod, ocupat cu treburile diecezei, dacă nu luăm în considerare scurta sesiune a Sinodului de la Moscova pentru încoronarea lui Nicolae I. S-a întors la Petersburg abia în 1827. Și chiar în primele săptămâni a trebuit să discute problema reformei bisericești. Cineva a prezentat împăratului un proiect de reforme decisive, „pentru a înființa un fel de consistoriu protestant format din clerici și persoane seculare peste biserică", așa transmite Filaret sensul acestei propuneri. Se pare că a fost făcută prin intermediul generalului Merder, tutorele moștenitorului tronului. Filaret îl considera pe A. A. Pavlov, acest asociat al lui Fotie și Șișkov în răscoala din 1824, drept autorul proiectului...

Sinodul a întâmpinat dificultăți în a prezenta un răspuns cu privire la meritele acestui proiect. În schimb, Filaret a prezentat nota sa personală, care fusese înaintată de Sinod ca opinia unuia dintre membri. Țarul a scris despre această opinie: „corect". În ea, Filaret a ridicat din nou problema traducerii biblice. Dar această idee nu a putut prinde avânt din cauza rezistenței necondiționate a Mitropolitului Serafim. Filaret nu a insistat: „Nu vreau să provoc o schismă în Biserică..."

În anii următori, Filaret a avut o altă ocazie să-și expună în detaliu opiniile asupra problemei bisericească-școlară, în legătură cu aceeași chestiune a reformelor...

Filaret vorbește foarte aspru despre școala de tip vechi și chiar mai aspru despre încercările tardive de a reveni la aceste exemple învechite. „Înainte de reforma școlilor teologice, unele dintre aceste școli își considerau gloria în cunoașterea superioară a limbii latine față de altele. De aceea, preoții, care îi cunoșteau mai bine pe scriitorii păgâni decât pe cei sacri și ecleziastici, vorbeau și scriau mai bine în latină decât în rusă, erau mai capabili să strălucească în cercul cărturarilor cu expresiile alese ale unei limbi moarte decât să lumineze poporul cu o cunoaștere vie a adevărului. Se preda doar teologia dogmatică, după o metodă prea școlară. De aici și cunoașterea seacă și rece, lipsa edificării active, tonul forțat și lipsa de rod al învățăturilor, incapacitatea de a vorbi cu poporul despre adevăruri care păreau foarte familiare în școli... De la reforma școlilor teologice, în 1814, a fost introdusă predarea teologiei active; astfel, învățătura teologică s-a apropiat de aplicarea în viață... Este permis să se predea lecții teologice în limba rusă; din aceasta însă, cunoașterea limbii latine a devenit mai

slabă, dar apoi terminologia școlară a început să cedeze locul unei prezentări mai pure și mai clare a adevărului, răspândirea cunoștințelor esențiale a crescut și comunicarea lor către popor în învățături a devenit mai ușoară." Filaret subliniază: „conceptele teologice predate în latină, bazate pe o terminologie școlară dificilă, nu funcționau liber în minți în timpul predării, iar după terminarea predării erau dificil de transferat în limba rusă pentru a fi comunicate oamenilor..."

Și se întoarce împotriva ultimelor ordine ale Comisiei școlilor teologice. Este adevărat, este de acord, că nu toți profesorii și-au compus lecțiile cu succes - ar trebui, prin urmare, să interzicem complet predarea „propriilor lecții" și să facem din nou obligatorie latina și să desemnăm drept carte clasică teologia lui Teofilact, „scrisă din teologia luterană a lui Budheus..."

Și din nou, Filaret aduce în discuție un argument bazat pe influența pastorală. „Acest curs invers de la învățătura clară în limba naturală la scolastica latină nu poate contribui la îmbunătățirea educației celor care se pregătesc pentru preoție și este surprinzător că, într-o perioadă care se mândrește în mod special cu zelul pentru Ortodoxie, revine pasiunea pentru limba latină..."

Un alt Filaret, pe atunci arhiepiscop de Riazan, mai târziu celebrul mitropolit de Kiev, a răspuns la această notă insistentă în Sinod. Fără a se certa direct cu Filaret al Moscovei, el a insistat asupra păstrării limbii latine, din diverse motive, pentru a sprijini erudiția, dar mai ales ca măsură de precauție, pentru ca erorile și ereziile respinse în dogmatică să nu devină publice prin intermediul cărților rusești...

Totuși, a fost de acord cu unele lucruri și a sugerat publicarea unor cărți de catehism pentru uz general, în limba rusă și în limba slavă, în special a „Confesiunii Ortodoxe". A recunoscut că teologia activă se predă cel mai bine în limba rusă. În cele din urmă, era de dorit să se organizeze traducerea operelor patristice din greacă și latină în limba rusă...

Filaret al Moscovei a trebuit să cedeze. Raportul final nu includea prevederea privind limba rusă a instruirii teologice. „Am propus să se predea teologia în seminar în limba rusă, astfel încât să fie mai convenabil atât să se accepte învățătura, cât și să se transmită oamenilor, și pentru ca cei neîncrezători să nu spună de ce acoperim Sfânta Evanghelie cu limba neortodocșilor. Am spus că este ciudat și

urât în Biserica Greacă să se dea stăpânire limbii latine, că Feofan Prokopovici a mutilat astfel învățătura contrar opiniei generale a ierarhiei ruse din acea vreme, contrar exemplului întregii antichități orientale; dar a trebuit să tac pentru a pune capăt dezacordului, care ne-ar fi îngreunat lucrurile." El a realizat însă un lucru, iar în decizia sinodală a fost inclusă o clauză specială: „pentru ca învățătura predată în școlile teologice să fie mai precis îndreptată spre scopul instruirii publice în credință și morală prin intermediul unui cler educat și, în acest scop, oamenii capabili să fie încurajați să alcătuiască manuale teologice cu o expunere a adevărurilor precisă și neconfundată cu subtilități scolastice, cu adaptarea învățăturii la starea Bisericii Greco-Ruse de Răsărit..."

Disputa privind limba de predare a fost rezolvată fără notificare prealabilă. În scurt timp, predarea a fost trecută peste tot în limba rusă, în ciuda interdicțiilor. La Academia din Petersburg, Filaret însuși a predat în limba rusă, iar după el, Grigori (Postnikov), la Academia din Moscova – Kirill (Bogoslovski Platonov), ambii absolvenți ai primei promoții a Academiei din Petersburg. La Kiev, rectorul Moisei a predat în limba rusă, urmat de Meleti (Leantovici), iar mai târziu – Inocenți...

Treptat, latina a dispărut și în seminarii; în anii 1940, este puțin probabil ca teologia să mai fie predată în latină undeva...

Totuși, trecerea la limba rusă nu a însemnat încă o eliberare reală de captivitatea sau sclavia scolastică. Și tocmai în anii 1940 teologia rusă a trebuit să îndure o altă recidivă a scolasticii latine...

De data aceasta, inițiativa a aparținut tot biroului procurorului șef...

8. Păreri teologice despre Sfântul Filaret.

Filaret a scris puțin. Circumstanțele vieții sale erau nefavorabile pentru scris. Doar în primii ani ai tinereții sale s-a putut dedica aproape fără interferențe muncii academice. Dar chiar și atunci a trebuit să lucreze în grabă. Pentru el, aceștia au fost mai degrabă ani de studiu decât de creativitate independentă. Chemat curând la cea mai înaltă slujbă ierarhică, Filaret nu a mai avut nici libertatea, nici timpul liber pentru cercetare și studiu teologic sistematic. În cei mai frumoși ani ai săi, Filaret a practicat teologia doar ca predicator...

„Cuvintele și discursurile" sale liturgice rămân principala sa moștenire teologică. Filaret nu a construit un sistem teologic. Predicile sunt doar

fragmente. Dar chiar și în aceste fragmente teologice există o integritate și o unitate internă. Și mai mult decât unitatea sistemului, există unitatea contemplării. Ele dezvăluie o experiență teologică vie, suferită și temperată în ispita rugătoare și veghere. În istoria teologiei ruse din timpurile moderne, Filaret al Moscovei a fost primul pentru care teologia a devenit din nou o sarcină a vieții, o etapă imuabilă a isprăvii și muncii spirituale. Filaret nu numai că a teologizat, ci a trăit, teologizând...

În templu, de la amvonul bisericii, de pe scaunul episcopal, era potrivit să se predea doar învățătura fermă a credinței. Iar Filaret era foarte rezervat în cuvintele sale. Nu vorbea niciodată, citea sau pronunța întotdeauna din ceea ce era scris. Acest lucru era cerut și de școala verbală de care aparținea de ani de zile...

Ca teolog și învățător, Filaret a fost, în primul rând, un biblist. În predicile sale, el este, în primul rând, un interpret al Cuvântului lui Dumnezeu. El nu se referă doar la Sfânta Scriptură ca dovadă, confirmare sau infirmare, ci pornește de la texte sacre. După cum a exprimat în mod potrivit Bukharev despre Filaret, pentru el textele biblice „au semnificația unor gânduri ale lui Dumnezeu Însuși, vii și înțelepte, care au coborât din nepătrunderea lor până la înțelegerea noastră". El trăiește mental în elementul biblic. Gândește cu voce tare, privind atent trăsăturile unei imagini sau povești biblice. Niciodată în teologia lui Filaret nu degenerează, notează Bukharev, într-un fel de „analiză a codului doctrinar de legi", așa cum era atât de comun înaintea lui, așa cum se repeta prea des iar și iar, în erele „mișcării inverse...".

În primii ani ai învățăturii sale, Filaret a elaborat un plan general pentru un curs teologic, „O recenzie a științelor teologice" (1814). Acest plan este foarte caracteristic pentru el. Era, în primul rând, un plan de teologie biblică. În înțelegerea lui Filaret, sarcina unui sistem teologic este tocmai de a „combina într-o compoziție corectă" faptele și adevărurile individuale ale Revelației. „Sistemul" în teologie este ceva complet dependent și derivat. Istoria vine înaintea sistemului. Revelația este dată în istoria vie și în evenimente...

Influența externă a acelei școli teologice „vechi protestante" în care Filaret a crescut și a fost educat se simte în el destul de puternic, mai ales în primii ani. La exterior, Filaret nu se rupe imediat cu tradiția rusă a lui Prokopovici. Multe aspecte din definiții și din modul de

exprimare sunt sugerate sau chiar împrumutate de Filaret din cărțile protestante, iar el se referă la astfel de cărți și manuale în „recenzia" sa. De aici și incompletitudinea caracteristică și imprecizia scolastică a formulărilor timpurii ale lui Filaret. El avea obiceiul de a numi Sfânta Scriptură „singura sursă pură și suficientă a învățăturii credinței", iar la aceasta adăuga: „a admite Cuvântul nescris al lui Dumnezeu, echivalent cu cel scris, nu numai în conducerea Bisericii, ci și în dogme, înseamnă a te expune pericolului de a distruge porunca lui Dumnezeu pentru tradiția omului." Desigur, aceasta a fost spusă cu o tentă polemică. Însă, din exterior, se părea că Filaret, dacă nu nega, ci minimaliza semnificația Tradiției în Biserică, urmărea sau reproducea ideea protestantă a așa-numitei „autosuficiențe" a Sfintei Scripturi. În lucrarea sa timpurie „Expunerea diferențelor dintre Bisericile Răsăritene și Apusene în învățătura credinței" (compilată în 1811 pentru Împărăteasa Elisabeta Alexeevna) și chiar în primele ediții ale „Catehismului", Filaret nu vorbea despre tradiții sau Tradiție; iar în ediția finală a „Catehismului", deja în anii treizeci, întrebarea și răspunsul despre Tradiție au fost introduse sub sugestie exterioară...

Totuși, acesta era mai degrabă un limbaj convențional al epocii decât o inexactitate reală sau o incorectitudine a contemplării...

În orice caz, Filaret nu a considerat niciodată Scripturile în mod abstract sau separat. Biblia este dată și este conținută în Biserică și este dată de Biserică credincioșilor pentru citire și îndrumare. Scriptura este Tradiție scrisă și este atestată în valoarea sa de cunoașterea și înțelegerea vie a Bisericii. Scriptura este o înregistrare a Tradiției, dar nu a unor simple tradiții sau amintiri umane, ci tocmai a Sfintei Tradiții. Cu alte cuvinte: memoria sacră a Cuvintelor Divine, „pentru păstrarea continuă și uniformă", asigurată în scris. Scriptura, așa cum spunea Filaret, este „doar o continuare și o formă invariabil întărită a tradiției..."

Când Filaret vorbește despre Scriptură ca fiind „unica și suficientă" sursă de doctrină, nu se referă la o carte legată în piele, ci la Cuvântul lui Dumnezeu care trăiește în Biserică, prinde viață în fiecare suflet viu, cunoscut și explicat de Biserică - Scriptura în Tradiție. Și mai departe, așa cum spunea Filaret, adevărata și sfânta Tradiție nu este „pur și simplu o tradiție vizibilă și verbală de învățătură, reguli, regulamente, rituri, ci și o transmitere invizibilă, reală a harului și sfințirii" - unitatea Duhului, comuniunea sacramentelor. Și acesta este principalul lucru pentru Filaret: nu numai în memoria istorică, ci

tocmai în suflarea imuabilă a harului. Numai în Biserică, așadar, este posibilă Tradiția autentică - numai acolo unde harul Duhului Sfânt curge ca un curent neîntrerupt, dezvăluind adevărul și instruind în el...

Biblicismul intens al lui Filaret era strâns și profund legat de spiritul său bisericesc. Și aceasta a reprezentat o întoarcere la stilul patristic și la abilitățile teologice. În același timp, Filaret a subliniat întotdeauna necesitatea celor mai recente manuale filologice pentru o definire cât mai precisă a „sensului extern" al Scripturii...

Scriptura este Cuvântul lui Dumnezeu, Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, nu doar un cuvânt despre Dumnezeu. Și nu doar un cuvânt rostit sau scris o singură dată, ci un cuvânt activ și funcțional pentru totdeauna și în vecii vecilor. Este un fel de taină a lui Dumnezeu, o manifestare imuabilă a harului și a puterii. „În fiecare trăsătură a Cuvântului lui Dumnezeu există o lumină ascunsă, în fiecare înțelepciune sănătoasă." Și Filaret a adăugat: „autenticitatea Sfintei Scripturi se extinde dincolo de limitele înțelegerii noastre." Este un fel de comoară divină, un cuvânt neîncetat, creator, dătător de viață. Iar Biserica este acea comoară sacră în care este păstrată, printr-un aranjament special al Duhului lui Dumnezeu...

Autentica, neîndoielnica, Sfânta Tradiție este „sursa" incontestabilă a credinței. Rămâne însă întrebarea cum să recunoaștem, cum să recunoaștem această tradiție „neîndoielnică", cum să distingem tradiția credinței de tradițiile școlii. Tocmai această chestiune l-a preocupat întotdeauna pe Filaret. El vorbește cu reținere nu despre începutul Tradiției, ci despre referințele la „tradiții". El obiectează la obiceiul și obiceiul scolastic de a fundamenta sau dovedi pozițiile doctrinare printr-o simplă selecție de texte sau mărturii autorizate. El subliniază că nicio mărturie extrabiblică nu poate fi echivalată cu mărturiile biblice - domeniul inspirației divine directe este definit cu precizie de granița canonului. „Este oare posibil să se determine atât de precis momentul în care un scriitor bisericesc a devenit sfânt și, prin urmare, nu doar un scriitor supus unor neajunsuri umane obișnuite?..."

Filaret nu limitează puterile de învățătură ale Bisericii. El limitează puterile școlii...

Tradițiile istorice, în orice caz, sunt supuse verificării...

Filaret avea un simț istoric viu. Aceasta este linia care îl separă de scolasticii întârziați, cu pedanteria lor logică, și de mistici, pentru care Biblia se descompunea prea adesea într-o parabolă sau un simbol, așa cum a fost cazul cu Speranski și Labzin, și mai devreme cu Skovoroda...

Pentru Filaret, Biblia este întotdeauna o carte istorică, în primul rând. Ea începe cu o descriere a creării cerului și a pământului și se încheie cu apariția unui cer nou și a unui pământ nou, „întreaga istorie a lumii actuale", notează Filaret. Și această istorie sacră a lumii este istoria Legământului lui Dumnezeu cu omul și, prin urmare, este istoria Bisericii...

În viziunea lui Filaret, istoria Bisericii începe în paradis. Și chiar mai devreme. „Istoria Bisericii începe odată cu istoria lumii. Însăși crearea lumii poate fi considerată o anumită pregătire pentru crearea Bisericii, deoarece scopul pentru care este rânduită împărăția firii este în împărăția harului..."

Lumea a fost creată pentru om, iar odată cu crearea omului ia ființă Biserica primitivă, al cărei început a fost deja pus după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul a fost introdus în lumea naturii ca preot și profet, pentru ca lumina harului prin el să se răspândească în toată creația. În libertate, el a fost chemat să răspundă iubirii creatoare - „atunci Fiul lui Dumnezeu va locui în oameni și va domni peste întreaga lume în mod deschis și solemn și va revărsa continuu lumină și puteri cerești asupra pământului până când, în cele din urmă, îl va transforma în cer..."

Acest Legământ paradisiac cu Dumnezeu a fost rupt prin Cădere, Biserica Primordială a fost distrusă. Omul a oprit circulația mereu animalică a gloriei lui Dumnezeu în sine și, astfel, a blocat curgerea harului în întreaga lume. Și totuși, în lumea decăzută, predestinarea creatoare a lui Dumnezeu acționează cu toate acestea. Ea acționează ca o promisiune și o chemare. Și prin Cuvântul lui Dumnezeu, creația este păstrată - sub abisul infinității lui Dumnezeu, deasupra abisului propriei sale nimicnicii...

Toată istoria este calea lui Dumnezeu către om și calea omului către Dumnezeu. Această pulsație sacră a timpului și a istoriei se aude mai ales în Vechiul Testament. Acesta este timpul așteptărilor și pregătirilor mesianice. Omenirea așteaptă și tânjește după Mântuitorul promis, iar Dumnezeu însuși așteaptă tocmai mișcarea libertății și

iubirii umane. De aceea, această tensiune a timpului este atât de resimțită aici - „creatura se mișcă în mod necesar în anumite cercuri de timp, pe care nu le poate accelera...”

Vechiul Testament este timpul prototipurilor și al preludiilor, timpul teofaniilor, multiple și variate și, în același timp, mișcarea de întoarcere a umanității care se trezește, mișcarea celor aleși în umanitate către Dumnezeul care vine. „Baza generală a teofaniilor, în special în formă umană, este întruparea Fiului lui Dumnezeu, căci rădăcina și începutul sfintei Sale umanități au fost în oameni încă de la primii strămoși.” În acest sens, Vechiul Testament este un fel de genealogie a Mântuitorului...

Imaginea Maicii Domnului este conturată clar și viu în conștiința teologică a lui Filaret. Iar ziua Bunei Vestiri strălucește cel mai tare pentru el. În ziua Bunei Vestiri din Nazaret, Vechiul Testament se încheie și Noul Testament începe. Tensiunea așteptărilor este rezolvată. În persoana Maicii Domnului, libertatea umană răspunde. „Ea s-a predat nelimitat dorinței Împăratului Împăraților, iar logodna Divinității cu omenirea s-a împlinit pentru totdeauna...”

Și la Nașterea lui Hristos, Biserica, odată distrusă prin neascultarea lui Adam pământesc, este zidită și este zidită indestructibil și pentru totdeauna. Împărăția harului este descoperită, iar împărăția slavei este deja descoperită în mică măsură...

În percepția lui Filaret, Biserica este, în primul rând, Trupul lui Hristos, „unirea unei singure vieți” în El, nu doar unirea unei singure autorități, chiar dacă este autoritatea regală a lui Hristos. Iar Biserica este Rusaliile continue, unitatea Duhului lui Hristos. Curentul sfințitor al harului va continua ca un flux neîntrerupt până la pragul viitoarei împărății a slavei. „Când trupul misterios al ultimului Adam, care acum, fiind alcătuit și format de El Însuși, prin coeziunea reciprocă a membrelor sale, prin acțiunea corespunzătoare a fiecăruia dintre ele, crește în compoziția sa, este zidit complet și definitiv; apoi, ridicat de Capul său, pătruns de Duhul Sfânt, va descoperi solemn în toate membrele sale singura imagine a lui Dumnezeu și va veni marele Sabat al lui Dumnezeu și al oamenilor.” Atunci cercul timpului se va închide. Domnul Atotputernicul va domni și nunta Mielului va fi descoperită...

În reflecțiile sale teologice, Filaret pornește întotdeauna de la faptele Revelației și se mișcă printre fapte. Nu se desprinde niciodată de istorie pentru a se înălța în grabă, în speculații abstracte, „spre

înălțimile cerești ale contemplării". Lui Filaret nu-i plăcea „filosofia rece", iar în teologie nu se ghida atât de mult după concluzii, cât după viziunea istorică. El contemplă întotdeauna Misterele lui Dumnezeu în revelația și împlinirea lor istorică. Și toată istoria îi este revelată ca o singură și mare manifestare a gloriei divine, transformându-se în creaturi și iubire divină. Tema teologiei sale este întotdeauna Legământul dintre Dumnezeu și oameni, în toată complexitatea și diversitatea destinelor sale istorice...

Indiferent de influențele și impresiile sub care s-a format „sistemul" lui Filaret, în structura sa internă acesta aparține tipului patristic (cf. în special Sfântul Grigore de Nyssa)...

Filaret s-a concentrat întotdeauna cu o atenție deosebită asupra a două teme. În primul rând, misterul Crucii, misterul Răscumpărării. Și în al doilea rând, descrierea vieții pline de har care se deschide credincioșilor în Hristos, viața în Duh...

Pentru Filaret, Hristos este, înainte de toate, misteriosul Marele Preot, cel care aduce și cel adus, Mielul lui Dumnezeu și Marele Preot (cf. Epistola către Evrei). În Evanghelie, el vede, înainte de toate, Crucea de pe Golgota, în Dumnezeu-omul – Mântuitorul suferind. „Soarta lumii atârnă de crucea Lui, viața lumii zace în mormântul Lui. Această cruce luminează cu lumină pământul trist al vieții, din mormântul Lui va răsări soarele binecuvântatei nemuriri..."

Și misterul Crucii este misterul iubirii divine - „astfel, în tărâmul spiritual al misterelor, în toate dimensiunile Crucii lui Hristos, contemplarea se pierde în infinitatea iubirii lui Dumnezeu." În Vinerea Mare, Filaret predică despre cuvintele: „Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea." El cheamă la aprofundarea sensului suprem al Crucii. „Ce este acolo!.. Nimic altceva decât iubirea sfântă și binecuvântată a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh pentru neamul omenesc păcătos și nenorocit. Iubirea Tatălui este răstignitoare. Iubirea Fiului este răstignită. Iubirea Duhului este triumfătoare prin puterea crucii..."

Filaret este complet liber de reinterpretări sentimentale sau moraliste ale iubirii Crucii. El subliniază, dimpotrivă, că Crucea lui Hristos este înrădăcinată în natura insondabilă a bunăvoinței divine. Sacramentul Crucii începe în veșnicie, „în sanctuarul Divinității Treimice, inaccesibil creației". De aceea, Scriptura vorbește despre Hristos ca

Mielul lui Dumnezeu, precunoscut sau chiar junghiat înainte de crearea lumii. „Moartea lui Isus este centrul ființei create...”

„Crucea lui Isus, zidită din dușmănia evreilor și din violența păgânilor, este deja o imagine pământească și o umbră a acestei Cruci cerești a iubirii...”

În predicile sale, mai ales în zilele de comemorare pasională, Filaret se ridică la adevăratele culmi ale lirismului rugător, în cuvintele sale se poate auzi tremurul inimii. Aceste cuvinte nu pot fi spuse din nou, ele pot fi doar recitite și repetate...

Nu vom găsi un sistem coerent la Filaret, el vorbește întotdeauna mai degrabă „despre subiect”. Dar vom găsi ceva mai mult la el – unitatea experienței vii, profunzimea contemplării intelectuale, „vizite secrete ale Duhului”. Și în aceasta se află cheia sau explicația influenței sale teologice. Filaret nu a avut aproape discipoli direcți. Nu a creat o școală, dar a creat ceva mai mult – o mișcare spirituală...

Filaret a fost întotdeauna foarte rezervat în raționamentul său teologic și i-a chemat pe ceilalți să fie la fel de responsabili. Ceea ce este izbitor la el este, în primul rând, simțul său neîncetat al responsabilității - această trăsătură i-a făcut înfățișarea atât de severă. În acest simț al responsabilității se intersectau motivele pastorale și teologice. Se spunea pe bună dreptate despre Filaret că „era episcop de dimineața până seara și de seara până dimineața” - și aceasta este sursa precauției sale. Dar avea și o altă trăsătură, o anumită nevoie instinctivă de a-și justifica fiecare concluzie. Tocmai aici se explică toate rezervele sale cu privire la tradiții. „Fiecare gândire teologică trebuie acceptată doar în măsura forței sale inerente.” Și Filaret s-a opus întotdeauna transformării opiniilor private în obligații care împiedică mai mult gândirea care o înțelege sau o examinează decât o ghidează. Tocmai de aceea a fost atât de intolerant și atât de neplăcut ca cenzor sau editor. Recenzia lui Filaret asupra „Săptămânii Patimilor” lui Inocențiu este caracteristică: „Aș dori ca o rațiune calmă să treacă prin opera unei imaginații vii și puternice și să clarifice problema.” Filaret nu a respins „imaginația”, ci a supus-o unei verificări stricte, și nu atât prin rațiune, cât prin mărturia Revelației. „În chestiuni care nu intră în sfera experiențelor acestei vieți pământești, nu este de încredere să ne bazăm pe propria rațiune filosofică, ci este necesar să urmăm revelația divină și explicațiile acesteia date de oameni care s-au rugat mai mult decât noi, au muncit, și-au purificat viața interioară și exterioară, în

care, prin urmare, imaginea lui Dumnezeu a devenit mai clară și s-a revelat contemplarea pură, al cărui spirit, chiar și pe pământ, se învecina mai aproape de paradis decât al nostru." După cum se poate vedea, Filaret nu este atât de preocupat de chestiunea autorității, cât de fiabilitatea internă...

Tocmai din cauza exactității și precauției sale, Filaret părea prea îngăduitor unora și excesiv de pretențios altora. Unii l-au acuzat pe Filaret de „iacobinism în teologie", pentru că cerea întotdeauna „dovezi" și era prea atent în a distinge între „opinii" și „definiții". „Oamenilor nu le plăcea și îl numeau mason" (Herzen). Alții îl considerau un gardian sumbru și, în mod ciudat, îl preferau chiar pe contele Pratasov (cf. nu doar Nikanor Brovkovici, [34] ci și Rostislavov)...

Unii au fost tulburați de faptul că Filaret nu a fost de acord să declare latinismul erezie și nu doar o schismă, stipulând că aceasta era doar „o opinie și nu o determinare ecleziastică" și, în special, a avertizat împotriva exagerărilor: „a pune papalitatea pe același nivel cu arianismul este crud și nu este util". Și se părea că nu era prea precaut în a explica faptul că Biserica Răsăriteană „nu are un interpret autocratic al învățăturii sale, care să dea interpretărilor sale importanța dogmelor de credință", se părea că lăsa prea mult „propriei raționamente și conștiințe" ale credincioșilor, deși „cu ajutorul învățătorilor bisericești și sub îndrumarea Cuvântului lui Dumnezeu...".

Alții nu au putut găsi cuvinte pentru a-i denigra imaginea violentă și tiranică. În acest sens, „notele" autobiografice nepoliticoase ale istoricului S. M. Soloviov sunt deosebit de caracteristice. După chipul și chipul lui Soloviov, Filaret era un fel de geniu malefic care a ucis începuturile creativității și inițiativei în toți subordonații săi. Și, în special, Soloviov insistă că Filaret a ucis spiritul creativ în Academia din Moscova. Va trebui să vorbim despre asta mai târziu. Aici este suficient să observăm că calomniile lui Soloviov pot fi contracarate cu destule contramărturii. Mă voi limita la una și este greu să-l suspectăm de părtinire față de Filaret. Mă refer la recenzia lui G. Z. Eliseev, un radical binecunoscut și editor al „Otechestvennye Zapiski", care a fost student la Academia din Moscova la începutul anilor '40, apoi licențiat și profesor la Kazan (apropo, se pare că Dostoievski l-a avut în minte când a creat creativ imaginea lui Rakitin). Potrivit lui Eliseev, la

Academia din Moscova domnea cam prea multă libertate și o atmosferă excepțională de cordialitate, blândețe și camaraderie...

Soloviev era miop și foarte pasionat în judecățile sale. Nu știa cum și nu-i plăcea să găsească trăsături strălucitoare la cei cu care nu era de acord. Era iritat în mod special de oamenii cu „gândire nedormită", care insultau confortul viziunii sale hegeliene de dreapta asupra lumii. Soloviev nu numai că l-a condamnat atât de aspru pe Filaret. El avea doar cuvinte negre și putrede pentru Khomyakov. Soloviev a fost nedrept față de Filaret chiar și ca istoric. Nu putea și nu voia să înțeleagă că aparenta severitate a lui Filaret provenea din durere și anxietate. „Acest om are capul încins și inima rece" este un adevăr pe jumătate înșelător în această recenzie. Este adevărat că mintea lui Filaret era arzătoare și fierbinte, iar acest gând nedormit i-a lăsat o amprentă ascuțită pe fața uscată. Dar este o calomnie și o neadevăr directă că inima lui Filaret era rece. Sensibilă și impresionabilă, ardea și ea. Și ardea într-o anxietate teribilă. Această durere și anxietate, această durere ascunsă pot fi ascunse doar de succese și onoruri vizibile de la un observator miop. Cu o tăcere tensionată și curajoasă, Filaret abia și-a ascuns și a umilit îngrijorarea față de ceea ce se întâmpla în Rusia. „Se pare că trăim deja la periferia Babilonului, dacă nu chiar în el", a spus el odată...

Filaret trebuia, așa cum a spus odată Homiakov, să se descurce „prin mijloace ocolite", pentru a nu oferi un motiv în plus de atac. „Condescendența trebuia dată la o parte, iar exigența trebuia dezvoltată cât mai mult posibil", mărturisește un alt contemporan, „pentru a nu fi prins în capcană și a nu da o lovitură neașteptată". Însuși Filaret i-a scris odată lui Grigore: „Este păcat dacă cei pe care îi caută o ocazie de a ataca, le dau o ocazie de atac..."

Lui Filaret nu-i plăceau căile ușoare și prospere, pentru că nu credea că drumurile ușoare pot duce la adevăr - calea îngustă cu greu poate fi ușoară...

„Mă tem de bucuria de pe pământ care crede că nu are de ce să se teamă..."

9. „Teologia inimii" și „neologism".

Filaret a fost cel mai puternic și viu reprezentant al noii „teologii a inimii", care era predată în principal în școlile teologice reformate. Iar sarcina predării era tocmai „formarea omului interior", insuflarea unei

convingeri personale vii și ferme în adevărurile mântuitoare ale credinței. „Educația interioară a tinerilor pentru creștinismul activ va fi unicul scop al acestor școli" (decret din 30 august 1814). Aici este potrivit să reamintim aforismul lui Neander, popular în acei ani: pectus est quod facit theologum, „inima îl face pe teolog..."

Totuși, în școlile rusești, direcția „inimii" nu a fost singura. Încă de la început putem recunoaște și distinge două direcții divergente. Una a fost această „teologie a inimii". Cealaltă a fost numită atunci „neologism" - era o școală de interpretare raționalizantă morală a creștinismului. Tocmai această direcție a fost adusă la Academia din Sankt Petersburg de către Fessler...

Filaret a fost înlocuit ca rector al academiei în 1819 de Grigori Postnikov, student în primul an la noua academie și mai târziu mitropolit de Novgorod (a murit în 1860). Grigori a fost un adept, un urmaș, un admirator și chiar un prieten al lui Filaret al Moscovei. Dar semăna puțin cu el personal. Era un om cu o gândire foarte ascuțită și clară. Dar nu avea o astfel de pasiune interioară. Nu avea acea curiozitate nedormită a gândirii, orizonturile amețitoare în care Filaret era atât de obișnuit să trăiască nu i se dezvăluiau niciodată. Chiar și în predicile lui Grigori, nu există deloc senzația de tensiune, totul este prea transparent la el, vocea lui este întotdeauna uniformă și calmă. Nu-i plăceau temele dogmatice, preferându-le pe cele active. Și are mai mult moralism, foarte măsurat și chiar obositor, deși nu poți să nu simți o mare forță morală în el. „Simplitate, importanță și adevăr", spunea despre el Fotie, căruia nu-i plăcea...

Caracterul lui Grigori se reflectă în limbajul său - fără retorică, fără înfrumusețări, ci mai degrabă o anumită greutate și grosolănie, simplitate, Grigori iubea să scrie „pentru oameni", mai ales în ultimii ani ai vieții sale. Dar se poate simți întotdeauna influența cărților și broșurilor didactice englezești de la începutul secolului pe care le citise și le recitise. Gândirea sa a fost întărită și dezvoltată tocmai citind autori străini, în special englezi - la un moment dat, se pare că Grigori însuși preda chiar studenților în limba engleză. În general, era un mare iubitor de carte și încuraja foarte mult lectura în rândul studenților. Avea obiceiul de a oferi studenților traduceri contra cost, pentru a-i forța să citească...

Ca profesor și lector, Grigore a fost foarte popular și iubit. A predat în limba rusă și a analizat Sfintele Scripturi în cadrul cursurilor sale

folosind traducerea în limba rusă, nu în cea slavă. În general, a fost un apărător zelos al Bibliei ruse până la sfârșitul zilelor sale. În Vechiul Testament, a dat preferință „adevărului evreiesc", subliniind că era greu de reținut traducerea propriu-zisă a celor „șaptezeci" din diferitele lecturi, dar a tratat și punctuația masoretică cu reținere și critică...

În 1822, Grigore a publicat mai multe capitole din cursul său teologic, care au fost revizuite, aprobate și, bineînțeles, corectate de Filaret. Nu existau prea multe aspecte independente în ele, dar vocea vie și felul de a fi al autorului au fost importante...

Mult mai târziu, Grigore a scris celebra sa carte împotriva schismaticilor sau a vechilor credincioși, „Adevărata Biserică Ortodoxă Antică și Adevărată" (1855), și din nou există puține lucruri noi în ea, dar tonul nobil, calm și binevoitor este atractiv – autorul încearcă cu adevărat să convingă și să demonstreze, cu răbdare și reținere, încearcă să reușească „cu cuvântul adevărului". Grigore a fost un apărător sincer al activității religioase independente, un zelot pentru educație, a avut un interes pastoral autentic și perseverență...

Meritul special al Preasfințitului Grigorie a fost fondarea revistei de la Academia din Sankt Petersburg - sub titlul caracteristic „Lectura creștină", a început să fie publicată în 1821. Prima sarcină a revistei a fost de a oferi material pentru lectura edificatoare, pentru lectura rusă, pentru toți zeloții și iubitorii de carte bisericească. Tendința biblică a fost clar demonstrată de alegerea epigrafului: „fiind zidită pe temelia apostolilor și proorocilor" (Efeseni 2:20) - în orice caz, mai târziu, în vremurile de „mișcare inversă", această epigrafă părea pretențioasă și periculoasă și a fost înlocuită cu alta (din 1842, 1 Timotei 3:15 a fost preluată - „ca... să știți cum trebuie să vă purtați în casa lui Dumnezeu, care este biserica Dumnezeului celui viu, stâlpul și temelia adevărului" - mai târziu ambele epigrafe au fost combinate)...

În primii ani, „Lectura creștină" amintea foarte mult de „Herald-ul Zionului", prin alegerea și natura articolelor sale. A fost creată o secțiune specială, un fel de „cronică mistică". „În țara noastră, acțiunile harnice ale Duhului Sfânt asupra inimilor omenești sunt foarte rar cunoscute. Prin urmare, atunci când anunțați această publicație, invitați toți iubitorii de creștinism și în special clericii să informeze editorii despre astfel de acțiuni, pentru a le face evidente spre slava lui Dumnezeu." Știri despre semne și minuni spirituale au fost

împrumutate și din publicații străine. Din 1825, însă, stilul publicației a devenit mai strict - au început să traducă mai mult din Părinți...

Încă de la începutul publicării, „Lectura creștină" a avut un succes neașteptat, numărul abonaților în primii ani ajungând la 2400...

La Academia din Moscova, Grigori a fost urmat de Kirill Bogoslovsky-Platonov, din aceeași clasă, mai târziu arhiepiscop de Podolsk (†1841). A predat în limba rusă, nu a apreciat filosofia modernă și a citit într-un spirit ascetic. „Proprietatea învățăturii Evanghelice constă în a mângâia inimile lovite de tristețe și groază față de dreptatea cerească, atunci când privesc în adâncurile stării lor spirituale. Dar cum poate cineva să înțeleagă și să explice altora puterea și mângâierea învățăturii Evanghelice, care nu a experimentat în sine dragostea crucii, a cărui inimă nu este pătrunsă de tristețe pentru Dumnezeu, care duce la mântuire! În timpul mandatului lui Kirill ca rector al Academiei din Moscova, studenții erau obligați să țină propriul jurnal personal și să-și noteze în el atât acțiunile, cât și gândurile. Kirill însuși era apropiat de ucenicii bătrânilor moldoveni, în timpul mandatului său ca episcop de Podolsk s-a interesat de părintele Feodosie Levitsky din Balta și vorbea despre el cu deplină simpatie și aprobare, ca despre un om cu adevărat spiritual. La Academie, și-a încheiat cursul cu un tratat despre tradițiile Bisericii...

În Academia din Kiev, reprezentanții noii teologii au fost, unul după altul, Moisei Antipov-Platonov, care a murit în funcția de Exarh al Georgiei deja în 1834, și Melety Leontovici, mai târziu Arhiepiscop de Harkov (†1840) — ambii predau în limba rusă. Ambii au aparținut primei clase de absolvenți ai Academiei din Petersburg... Din această primă clasă de absolvenți, care a fost în general foarte strălucită, ar trebui menționate și alte câteva nume. V. I. Kutnevici a fost trimis imediat ca licențiat în filosofie la Academia din Moscova — aici a găsit imediat un astfel de student și succesor precum Golubinsky. Kutnevici însuși a părăsit curând serviciul academic, fiind ulterior preot șef militar și membru al Sinodului (†1865). Polikarp Gaitannikov, care era atunci rector acolo în rang de arhimandrit (†1837), a fost trimis la Academia din Moscova — a făcut o mulțime de traduceri din Părinții Greci...

Alexei Malov (†1855) a fost protopop al Catedralei Sfântul Isaac și preot în Azilul de Invalizi și a fost faimos ca un predicator excelent și emoționant. A fost un căutător tipic al „creștinismului spiritual" și

„universal” - când l-a întâlnit pe W. Palmer [35], l-a derutat profund cu natura oarecum incorporeală a ideilor sale despre componența și limitele Bisericii. La un moment dat, părintele Alexei Malov a participat la întâlnirile „spirituale” ale Tatarinovei și se pare că a fost și duhovnicul multor membri ai acestui cerc...

Printre cei care au absolvit Academia din Sankt Petersburg în acei primi ani, cel mai inspirat exponent și predicator al noilor stări de spirit a fost Makarie Glukharev, unul dintre cei mai remarcabili oameni ai acelei epoci (1792-1847). La Academie, Glukharev s-a aflat sub influența completă a lui Filaret - „și-a dat testamentul rectorului Filaret, nu a făcut nimic și nu a început nimic fără sfatul și binecuvântarea sa și aproape zilnic i-a mărturisit gândurile sale”. Această legătură spirituală dintre mentor și elev a rămas pentru totdeauna. Glukharev a fost un om de o impresionabilitate excepțională, dar complet întors spre interior, îi era greu să acționeze în circumstanțe cotidiene. La Academie, a citit multe cărți mistice, în special Arndt - din ele a învățat învățătura despre renașterea și reînnoirea omului interior, iluminat de Duhul Sfânt. A vizitat-o odată pe Tatarinova, dar, speriat, a fugit...

După absolvirea academiei, a fost trimis ca mentor la Ekaterinoslav. Aici l-a întâlnit pe episcopul local, Iov Potemkin, un călugăr tuns de bătrânii moldoveni, și prin intermediul lui s-a apropiat de doi călugări din Moldova, părintele Liveriy și părintele Kalinnik. Sub aceste influențe, Glukharev a decis să ia tunsul. În această perioadă a vieții sale, a fost complet în căutare și anxietate. Curând a fost transferat ca rector la seminarul din Kostroma, dar a fost dureros împovărat nu numai de conducere, ci și de învățătură în sine. La prima ocazie, Macarie a părăsit slujba și s-a dus să locuiască în Lavra Pechersk, apoi la Mănăstirea Glinsky, care era la acea vreme unul dintre centrele renașterii contemplative - aici a citit mult, sub îndrumarea bătrânului Filaret, și a tradus - Mărturisirea Fericitului Augustin, Scara, conversațiile lui Grigore cel Mare, cuvintele catehetice ale lui Teodor Studitul. „Aceasta este școala lui Hristos, acesta este unul dintre punctele luminoase de pe glob, în care, pentru a intra, trebuie să te smerești până la copilăria lui Hristos...”

Macarius a tradus și din franceză operele Terezei a Spaniei [36] și urma să-l traducă pe Pascal...

El a tratat întotdeauna alte confesiuni cu o bunăvoință curioasă. În Ekaterinoslav s-a rugat alături de „creștinii spirituali" (molokani) și a descoperit că lumina iluminării lui Dumnezeu strălucește și în credința lor caldă. Quakerii care au călătorit prin Rusia în 1819, Grelier și Allen, l-au vizitat în Ekaterinoslav, cu o scrisoare introductivă de la Filaret, și au găsit multe în comun cu el, o apropiere spirituală. Mai târziu, Macarie a visat să construiască o biserică la Moscova cu trei secțiuni - pentru ortodocși, catolici și luterani...

Macarie nu a stat mult timp în singurătatea mănăstirii; a început să lâncezească din cauza afacerilor...

Și-a găsit această lucrare predicând printre străinii siberieni. Și în această lucrare s-a găsit...

Filaret al Moscovei l-a numit pe Macarie „un misionar romantic". Și, într-adevăr, Macarie a abordat munca misionară cu entuziasm și pasiune. Pentru a-l ajuta, a luat mai întâi doi seminariști din Tobolsk și a compus o instrucțiune model pentru prima tabără misionară. „Ne dorim să avem totul în comun: bani, mâncare, îmbrăcăminte, cărți și alte lucruri, iar această măsură ne va fi convenabilă în lupta noastră pentru unanimitate." Misiunea a existat în condiții de sărăcie și sărăcie extremă...

Misiunea a fost o adevărată ispravă apostolică pentru Macarie. Și-a pus toată ardoarea, toată intensitatea sufletului său în ea. Un misionar slab de inimă ar putea crede „că aceste triburi nu sunt coapte pentru creștinism". La această îndoială, Macarie răspunde hotărât: „Cine sunt eu ca să mă asum să judec imaturitatea popoarelor pentru credința universală în Iisus Hristos, care pentru toți oamenii și pentru mântuirea tuturor și-a vărsat Preacuratul Sânge pe cruce și a gustat moartea..."

„Nu există popor în care Domnul să nu-i cunoască pe ai Săi, nu există adâncime de neștiință și întuneric în care Fiul lui Dumnezeu să nu se pogoare, plecându-Se cerurile, plecându-Se..."

Macarie și-a prezentat gândurile generale despre munca misionară într-o notă specială: „Gânduri despre metodele pentru cea mai reușită răspândire a credinței creștine în rândul evreilor, musulmanilor și păgânilor din Imperiul Rus" (1839). Macarie a propus înființarea unui centru misionar la Kazan, crearea aici a unui institut misionar-mănăstire special, cu o cartă comunală strictă, dar și cu o programă de

învățământ destul de variată, cu educație generală și teologică. Macarie a dorit să-și introducă angajații în sistemul școlilor din Lancaster, în elementele de bază ale îngrijirii medicale și în regulile agriculturii. Visarea contemplativă nu a ucis sobrietatea vitală a lui Macarie...

Istoria misiunii din Altai sub Macarie este unul dintre cele mai eroice și sfinte episoade din istoria noastră... Dar în mijlocul muncii sale apostolice, Macarie a avut un gând nou care l-a cuprins cu toată pasiunea excepțională. Era un plan pentru o traducere biblică...

Deja în 1834, Macarie, prin intermediul Mitropolitului Filaret, a prezentat Sinodului o notă „Despre necesitatea ca Biserica Rusă să traducă întreaga Biblie din textele originale în rusa modernă". Filaret a ascuns această scrisoare pentru a-l proteja pe „misionarul romantic" de mânia și pedeapsa celor mai înalte autorități, care au considerat potrivit să traducă Scripturile în limbile străinilor semi-sălbatici și complet sălbatici, dar nu și în limba rusă...

Macarie nici nu a ascultat, nici nu a înțeles argumentele. În 1837, a prezentat începutul traducerii sale, cartea lui Iov, și împreună cu aceasta o scrisoare către Majestatea Sa, Comisiei Școlilor Teologice. Dosarul mișcării nu a fost primit din nou. În 1839, Macarie a prezentat o traducere a cărții lui Isaia și o nouă scrisoare către Majestatea Sa. În anul următor, a prezentat aceleași două cărți într-un text revizuit, comparat cu traducerea lui Pavski, pe care nu o cunoscuse înainte. De data aceasta, Macarie a trecut de la argumente și convingeri la amenințări și profeții furioase. Anterior, explicase necesitatea și utilitatea de a avea Cuvântul lui Dumnezeu într-o limbă vie, nu doar într-una moartă: „poporul rus merită să aibă o Biblie rusă completă". Macarie era supărat „că rușii rămân indiferenți fără o Biblie rusă completă, în timp ce au un Alcoran complet în dialectul rus". Macarie era convins că sosise vremea: „din cele mai pure și mai prețioase substanțe ale cuvântului rusesc să creăm un templu verbal al Înțelepciunii lui Dumnezeu cu atâta forță, corectitudine și precizie, cu atâta gust, cu atâta măreție și eleganță, încât va fi mai presus de toată frumusețea din lume, va fi adevărata glorie a Ortodoxiei Bisericii noastre înaintea tuturor bisericilor și bucuria cerului..."

Acum Macarie se întristează și amenință. „O, vai! Ușile împărătești au fost închise, prin care evangheliștii au venit la noi unul după altul din sanctuar și au binecuvântat Biserica Rusă în persoana lui Iisus Hristos,

fiecare cu propria sa evanghelie în limba rusă... Și totul a fost ascuns și s-a făcut întuneric... De câți ani am auzit că întregul Pentateuh al lui Moise, tradus cu adevărat în rusă pură din ebraică, în multe exemplare zace într-un simplu depozit - acea carte sfântă și cumplită a Legii lui Dumnezeu, care zăcea împreună cu chivotul legământului Celui Preaînalt, în Sfânta Sfintelor și care a fost citită înaintea întregului Israel, în auzul întregului popor, fără a exclude soțiile, copiii și străinii. Este oare posibil ca cuvântul lui Dumnezeu în veșmintele literei slave să înceteze să mai fie cuvântul lui Dumnezeu în veșmântul dialectului rus?..."

Macarie atinge cele mai dureroase și sensibile puncte cu o simplitate naivă. El enumeră chiar și semnele mâniei lui Dumnezeu: inundația din 1824, răscoala din 1825, holera din 1830, incendiul Palatului de Iarnă...

De data aceasta, răspunsul a fost dat. Sinodul, prin decret, i-a explicat lui Macarie cât de mândru și pretențios se prezenta drept „un interpret nechemat al judecăților lui Dumnezeu" și cât de îndrăzneț „încalcă limitele chemării și îndatoririlor sale". Prin urmare, s-a hotărât ca el să fie supus unei „penitente rugătoare" la casa episcopului de Tomsk. Filaret de Cernigov vorbește despre această penitență astfel: „L-au obligat să slujească liturghia în fiecare zi timp de șase săptămâni, dar el a luat acest lucru ca pe o milă a lui Dumnezeu și a fost foarte mulțumit de penitență." Probabil că se întreba de ce slujirea liturghiei în fiecare zi la Sankt Petersburg era considerată o pedeapsă pentru un preot...

În cartea de serviciu a lui Macarie se menționează următoarele: „a suferit o penitență purificatoare de patruzeci de zile, cu ocazia prezentării guvernului a gândurilor și dorințelor sale cu privire la Biblia completă în limba rusă, tradusă din originale..."

La scurt timp după aceasta, Macarie a cerut eliberarea din misiune și a fost numit stareț al Mănăstirii Bolhov din provincia Oriol. Nu a stat mult acolo, dar a reușit să câștige inimile oamenilor. Nu și-a oprit traducerile. Acum visa să plece în Țara Sfântă și să se stabilească acolo, în Peștera Betleem a lui Ieronim, dacă era posibil, pentru a-și completa și perfecționa traducerea Vechiului Testament. Se spunea că se baza să viziteze Leipzig pe drum și să aranjeze tipărirea traducerii sale acolo. Nu fără dificultate a primit permisiunea de a călători. Și chiar în ajunul plecării sale s-a îmbolnăvit și a murit curând...

Macarie a fost un om de o sfântă adevăr și puritate. „Evanghelia realizată, vie", a spus despre el Arhiepiscopul Smaragd. El a combinat cele mai bune tradiții ale monahismului contemplativ din experiența sa personală cu lecțiile evanghelice ale școlii erudite. Macarie a fost un om cu mari cunoștințe, a fost un excelent ebraist [37] , în lucrarea sa despre Biblie l-a urmat de obicei pe Rosenmüller cel mai îndeaproape, fără a fi însă înrobit infidelității sale. Și, în același timp, a fost un om de o simplitate spirituală, un suflet transparent. „Macarie a fost un adevărat slujitor al lui Hristos Dumnezeu", a scris Filaret al Moscovei despre el după moartea sa în 1847. „Și, bineînțeles, este demn de remarcat faptul că într-o vreme fără tristețe a prezis triști pentru neglijarea răspândirii Cuvântului lui Dumnezeu; iar tristețile au venit mai târziu..."

Poziția izolată a Academiei din Moscova, în Lavra Trinității, în liniștea rurală și chiar sălbăticia Sergiev Posad, a contribuit în mare măsură la faptul că în această Academie stările călăuzitoare ale noii ere au fost întruchipate cu o certitudine deosebită. Acest lucru a fost, desigur, favorizat atât de pregătirea, cât și de obiceiurile vremii lui Platon. Rostislavov îl învinovățește pe Filaret în memoriile sale pentru încercarea de a transforma Academia din Sankt Petersburg într-un fel de „semi-cinovie". Academia din Moscova a devenit într-adevăr un fel de „semi-cinovie", un fel de mănăstire savantă „din inimă". Aici s-a dezvoltat un stil comun. Acest stil este ușor de recunoscut în orice. Luați, de exemplu, listele de cărți oferite studenților ca stimulent sau recompensă: chiar și în 1833 acestea erau Biblia franceză, tradusă de De Sacy, operele lui Fenelon, sau Francois de Sales, sau Arndt, sau chiar Ioan Masonul. Sau iată subiectele pentru eseurile semestriale: Despre suspinul creaturii; Despre indiferența religiilor sau dacă este posibil să te mântuiești în orice credință; Despre Biserica interioară și exterioară (subiecte din 1826); Despre starea așa-numitei uscăciuni spirituale sau despre epuizarea treptată a omului spiritual în mângâieri harnice; De ce în vremurile lui Hristos și ale Apostolilor erau mai mulți demonizați decât înainte și după (subiecte din 1832). În teologia morală, în 1817-1818, tânărul licențiat a recomandat studenților, pe lângă Macarie Egiptul și Fericitul Augustin, să citească și pe Arndt, Thomas a Kempis, Hornbeckius, precum și anonima „Istoria celor renașți" - pe care o preda conform budismului. În 1820 și 1821, studenții au tradus Mysterium Christi et christianismi de Joachim Langius...

Cel mai caracteristic profesor în acești ani a fost, desigur, protopopul Feodor Golubinsky, încă din primul curs de după transformare. El a fost un reprezentant tipic al epocii...

Dintre generația mai în vârstă care a studiat în școlile de dinainte de reformă, următorii au aparținut curentului spiritual „inițial" în teologie: Mitropolitul Mihail, Arhimandritul Evgraf, profesorul lui Filaret și Inochentie Smirnov. Inochentie este, de asemenea, inclus în istoria teologiei ruse ca compilator al „Schiței istoriei biblice bisericești" (1816-1818). Această carte a fost scrisă în grabă și nu a fost vina autorului că, chiar și după moartea sa, a fost lăsată cu forța ca manual în școli, în unele locuri chiar și în anii 1860, când era deja în mod clar înapoiată, demodată și nepotrivită (a fost editată pentru publicații postume de către protopopul Kochetov). A fost compilată în principal conform lui Weissmann și Spanheim, conform lui Baronius [38] și secolelor din Magdeburg - planul era prea sec și fragmentat, prezentarea prea formală...

Nu a fost ușor pentru o persoană atât de vie precum Inochentie să-și depășească obiceiurile scolastice. În seminarul din Petersburg, unde era rector, Inochentie a predat în latină; notițele sale despre „teologia activă" au fost publicate după moartea sa în traducere rusă, din notițele sale latine, sub supravegherea lui Filaret. La mulți din această generație mai în vârstă găsim o astfel de combinație de evlavie „din inimă" și „erudiție" scolastică...

Cel mai frapant exemplu este Filaret Amfiteatrov, mai târziu cunoscutul Mitropolit al Kievului (1779-1857). A fost un om de o evlavie caldă, o mare cordialitate și o viață spirituală autentică, un om drept și sfânt. Dar în învățătură a rămas un susținător neclintit al trecutului scolastic. El însuși a predat în academiile transformate nu pentru mult timp, mai întâi la Sankt Petersburg, apoi la Moscova, ca inspector și rector, și a predat întotdeauna în latină. A fost categoric împotriva predării teologiei în limba rusă. A predat dogmatică conform lui Irineu Falkovski, iar în explicarea Scripturii s-a ghidat mai ales după interpretările lui Vitringa. Ascultătorii săi au remarcat concizia excepțională a prezentării sale, „precizia matematică" și claritatea argumentelor sale. Dar, în același timp, acestea semănau întotdeauna mai mult cu predici decât cu prelegeri în sens strict - „ceva de genul predicării Evangheliei..."

Filaret era ostil curentului „mistic", „în timpul profesoratului meu la Academia din Moscova a existat o tendință generală puternică spre misticism și i-am rezistat cu toată puterea." Era și mai ireconciliabil cu filosofia, „nu doar formulele filozofice îi erau respingătoare, ci chiar și numele lui Spinoza și Hegel." Chiar și Filaret din Moscova, pe care îl iubea foarte mult, i se părea prea învățat și înțelept – corespunde aceasta jurămintelor monahale și smereniei?..

În primii ani, Filaret Amfiteatrov a participat și la Societatea Biblică, ba chiar și în 1842 l-a susținut pe Filaret al Moscovei și a trebuit să părăsească Sinodul împreună cu el, dar mai târziu a devenit foarte precaut și a început să se opună vehement reluării traducerilor Bibliei în limba rusă...

Printre generația mai în vârstă se aflau mulți oameni integri. De exemplu, un astfel de părinte era foarte influent și cunoscut la Moscova, părintele Semion Sokolov. „La Moscova era cunoscut ca un duhovnic strict și edificator, ca un ghid precaut pentru cei tulburați de îndoială și murmur în zilele de tristețe și ispită, ca un mistic profund și pătruns spiritual", așa vorbește despre el unul dintre copiii săi spirituali (N.V. Șușkov, în notițele sale despre Filaret). A studiat la Seminarul Trinității, a fost asociat cu membrii „Societății Prietenilor" și a trăit o viață foarte lungă (1772-1860). Pentru edificarea copiilor săi spirituali, a tradus și a publicat celebra carte a lui Thomas a Kempis, cu instrucțiuni suplimentare despre cum ar trebui citite astfel de cărți (1834). Chiar și în anii de după moarte, i-a plăcut să citească și să recitească „Zionsky Vestnik" și nu a interzis citirea cărților lui Eckartshausen...

Forța „europenizării" în Rusia post-petrinană era atât de mare încât întoarcerea la tradițiile vieții spirituale era posibilă doar pe calea occidentală, pe exemplul occidental. Arndt a fost recunoscut mai devreme decât Filocalia, iar pentru mulți, mulți oameni, Arndt a rămas mult timp în strălucirea primei iubiri. Este adevărat, foarte devreme s-a adăugat lectura părinților greci, în special a părinților ascetici. Dar abia odată cu restaurarea mănăstirilor contemplative din Rusia, odată cu această întoarcere vie la tradițiile ortodoxe ale vieții spirituale, valul pasiunilor mistice occidentale a început să se potolească...

În școlile teologice, influența epocii lui Alexandru a fost de lungă durată și stabilă. În aceeași atmosferă de „sensibilitate" teologică s-au format personaje precum Filaret Gumilevski sau Părintele A. V. Gorski.

Numai din spiritul epocii lui Alexandru se poate înțelege soarta tragică a Arhimandritului Feodor Buharev...

10. Direcția germană este „o teologie ușoară, evazivă și șubredă".

Și încă de la începutul școlilor transformate putem recunoaște în ele o altă tendință, direct opusă și destul de definită, în activitatea teologică. Cel mai proeminent reprezentant al său a fost, cel mai probabil, Părintele Gherasim Pavski (1787-1863), dintre studenții din primul an ai Academiei din Sankt Petersburg, un ebraist remarcabil, profesor îndelungat al Academiei la clasa de ebraică, care a fost și profesor de teologie la Universitatea din Sankt Petersburg, apoi protopop de curte, duhovnic și mentor al țareviciului, viitorul Alexandru al II-lea. Pavski a fost, în primul rând, filolog - avea un dar și o intuiție filologică. Iubea Biblia ebraică, cu toată ardoarea pasiunii cărturare. Pavski a studiat filologia semitică înainte de publicarea gramaticii lui Gesenius - viziunea sa cărturară asupra lumii s-a format sub influența decisivă a autorităților secolului al XVIII-lea. În primii ani de predare la Academie, Pavski a compilat și a publicat gramatica sa a limbii ebraice (1818). Dicționarul ebraic și caldeean al Vechiului Testament pe care l-a întocmit în aceiași ani nu a fost publicat. Pavski s-a alăturat imediat Societății Biblice și a devenit foarte interesat de munca de traducere. „Nu limba îmi era dragă", a spus el mai târziu, „ci Sfânta Scriptură, pură, nedistorsionată de interpretări; prin cunoașterea limbii am vrut să ajung la o interpretare corectă a Sfintei Scripturi. Și se știe că o înțelegere corectă a limbii ebraice duce la o înțelegere a teologiei..."

Pentru Societatea Biblică, Pavsky a tradus Psaltirea (și-a scris lucrarea despre Psalmi) și a supervizat, de asemenea, tipărirea Pentateuhului. A continuat să traducă chiar și după închiderea Societății Biblice, iar în asta constau lecțiile sale cu studenții de la Academie. După ce Pavsky a părăsit serviciul academic, la inițiativa studenților, traducerea sa a fost litografiată și a primit imediat o difuzare destul de largă în mediul teologic-școlar. Apariția acestei traduceri „secrete" a provocat alarmă, mai ales la nivel sinodal. Traducerea a fost interzisă, copiile au fost căutate și confiscate (aceasta s-a întâmplat în 1842). Pavsky a fost supus unei anchete și unui proces informal. Au existat motive pentru această alarmă și acuzații. Traducerea biblică nu poate rămâne doar un exercițiu literar și nu a fost așa pentru Pavsky. Traducerea este întotdeauna și o interpretare. Traducerea litografiată a fost împărțită în secțiuni, cu titluri și explicații, cu note introductive și explicative - în acestea Pavsky l-a urmat cel mai îndeaproape pe Rosenmüller. Se

părea că Pavsky a tratat profețiile mesianice foarte restrictiv, se îndoia de autenticitatea cărților și textelor individuale. Nu este nevoie să ne certăm acum - acestea erau opiniile reale ale lui Pavski, chiar dacă le-a renunțat complet atunci când a fost interogat în timpul anchetei...

Și această percepție liberal-critică asupra Vechiului Testament corespundea viziunii sale religioase generale asupra lumii. Pavski nu era un filosof sau un gânditor. Dar avea convingeri religioase-filosofice foarte specifice. La Universitate, a predat mai întâi „istoria dezvoltării ideilor religioase în societatea umană" – sub conducerea lui Runich [39], aceasta a fost înlocuită de predarea istoriei bisericii, potrivit lui Inocențiu. Ca manual pentru studenți, Pavski a oferit cartea lui Drezeke: Glaube, Liebe und Hoffnung...

Mai târziu, el însuși a scris: „Învățătura creștină într-un sistem scurt..."

Pavski a profesat un fel de idealism religios-moralist, destul de vag. „Religia este un sentiment", definește el, „prin care spiritul uman îmbrățișează în interior Invizibilul, Eternul și Sfântul și este fericit în el. Învățătura religiei constă doar în a trezi, a reînvia și a hrăni mai des acest sentiment sfânt, astfel încât să se întărească, să se lumineze și să se aprindă în om și să dea din sine putere, lumină și viață întregului om, tuturor conceptelor sale, tuturor gândurilor, dorințelor și acțiunilor sale..."

Astfel, religia pozitivă este deja doar o anumită transpunere a acestui sentiment originar într-un element rațional-intelectual foarte inadecvat. Ritualurile și dogmele în sine constituie doar o formă exterioară, sunt doar un „indiciu", iar dogmele rațiunii pot chiar suprima sau înăbuși acest „sentiment sfânt" imediat. Religia, în înțelegerea lui Pavski, se reduce aproape exclusiv la moralitate. Iar Hristos pentru el nu este cu mult mai mult decât un Învățător...

Pavsky a limitat „esențialul" în creștinism la mărturia directă a Scripturii... „Îi mulțumesc lui Dumnezeu că Biserica în care m-am născut și am crescut nu mă obligă să cred nimic fără dovezi. Îmi permite să mă adâncesc în cuvântul curat și sfânt al lui Dumnezeu și, dacă prescrie ceva, indică întotdeauna temeiul prescrierii sale în cuvântul lui Dumnezeu și în vocea generală a învățătorilor iluminați ai Bisericii..."

Biserica, în înțelegerea lui Pavsky, îmbrățișează toate confesiunile, deoarece acestea conțin „adevărata esență" a dogmelor. Palmer a fost

foarte surprins să audă despre acest lucru. Într-o conversație cu Palmer, Pavsky a fost foarte sincer. Un preot nu este diferit de un pastor și, prin urmare, „succesiunea" nu este întreruptă, de exemplu, printre luterani. „Împărăția invizibilă și de neatins a lui Hristos, însă, își are amprenta asupra Bisericii Creștine. Și acea biserică creștină este mai aproape de perfecțiune, ceea ce exprimă mai pur ideea de împărăție a lui Hristos. Fiecare biserică vizibilă trebuie să știe că se află doar pe calea spre perfecțiune, iar plinătatea perfecțiunii este departe de ea, în biserica invizibilă, în împărăția cerurilor..."

De asemenea, trebuie menționat că Pavski s-a pronunțat împotriva monahismului cu mare fervoare: „Înțeleg monahismul ca fiind o chestiune necurată și contrară legii firii și, prin urmare, legii lui Dumnezeu, așa cum m-a convins istoria bisericii..."

Pavski a fost o figură proeminentă și unul dintre „directorii" Societății Biblice, dar a fost întotdeauna ostil „misticismului" și a spus că nu-i plac „căile strâmbe...".

P. Bartenev a remarcat pe bună dreptate despre Pavski că era „un reprezentant al unei evlavii ușoare, evazive și șubrede", iar în acest sens era destul de tipic...

Pavski era în deplin acord cu Jukovski și generalul Merder, la sugestia cărora a fost invitat să-l predea pe Moștenitor drept (a trebuit să părăsească această poziție în 1835, în mare parte sub presiunea lui Filaret, care considera opiniile sale teologice foarte eronate)...

Acesta a fost cel mai acut occidentalism nu doar în teologie, ci și în însăși starea de spirit. Aceasta a fost, de asemenea, o autoincluziune psihologică în tradiția germană. Acest lucru a fost deosebit de puternic în Academia din Petersburg, unde nu exista gradul adecvat de corecție moderatoare a vieții monahale autentice...

Pavski a fost un excelent filolog, iar din punct de vedere filologic traducerea sa este foarte valoroasă. Știa să transmită atât stilul în sine, maniera literară a scriitorilor sacri, cât și structura prozodică [40] a vorbirii biblice. Iar fondul de cuvinte rusești al traducătorului era destul de bogat și proaspăt. Pavski avea și un dar pentru predare; putea să-și învețe multe ascultătorii. Cu toate acestea, a avut puțini studenți direcți. Doar unul, S. K. Sabinin, care a fost întotdeauna preot străin la misiunea diplomatică din Copenhaga, apoi din Weimar (1789-1863), s-a ocupat de muncă independentă. Sabinin a scris o lucrare de

licență despre „Cântarea Cântărilor”, în ce sens ar trebui înțeleasă. Apoi a lucrat la cartea lui Isaia. În „Lectura creștină” a plasat o serie de eseuri exegetice, în mare parte despre profeții. De la interzicerea traducerii lui Pavski, Sabinin s-a orientat către teme scandinave, publicând o gramatică a limbii islandeze, iar interesul său filologic a fost predominant, la fel ca și cel al lui Pavski...

Într-un alt sens, Inocenți Borisov (1800-1855), student în primul an la Academia din Kiev, apoi inspector la Academia din Petersburg și rector al Kievului și, în final, arhiepiscop de Herson și Taurida, aparține aceluiași curent „german” în știința teologică rusă. La un moment dat, a fost suspectat și acuzat în mod constant de „neologism”, iar odată a fost organizată chiar și o „anchetă secretă” despre modul său de gândire. Au existat motive pentru aceasta...

Inochentie era cel mai interesat de filosofie. Dar nu era un gânditor. Avea o minte ageră și perspicace, dar nu una creativă. Inochentie nu a fost niciodată un cercetător. Știa cum să pună o întrebare într-un mod captivant, să dezvăluie o întrebare într-un moment neașteptat, să capteze atenția cititorului sau ascultătorului său și să repovestească răspunsurile altora cu mare entuziasm și strălucire. Doar o manieră strălucită de prezentare maschează această lipsă constantă de inițiativă creativă. Dar este întotdeauna doar prezentare, niciodată cercetare. După cum spunea Filaret al Moscovei despre Inochentie, îi lipsește raționamentul, dar are prea multă imaginație. Inochentie este un orator, în primul rând. Și în această „elocvență” se află cheia influenței și succesului său, atât în catedra profesorală, cât și la amvonul predicatorului...

În prelegerile sale teologice, Inocențiu nu era independent. Citea dogmatică în raport cu „sistemul” lui M. Dobmaier, la fel ca și Arhimandritul Moise, de la care el însuși a urmat cursuri de teologie – acest „sistem” era acceptat în școlile catolice din Austria în acei ani. Este foarte caracteristic acestei epoci „de tranziție” – de la Iluminism la Romantism, de la Lessing, Herder și Kant la Schelling sau chiar Baader. [41] Ideea fundamentală și călăuzitoare a acestui „sistem” este ideea Împărăției lui Dumnezeu, interpretată mai degrabă umanist, ca „comuniune morală”. Influența Iluminismului se simte în orice, iar creștinismul este înfățișat ca un fel de școală a moralității și a fericirii naturale. Cristologia rămâne foarte palidă și ambiguă...

Toate aceste trăsături se regăsesc la Inocențiu. Este caracteristic faptul că și-a scris lucrarea pe tema: „Despre caracterul moral al lui Iisus Hristos". Faimoasa carte a lui Inocențiu „Ultimele zile ale vieții pământești a lui Iisus Hristos" (publicată pentru prima dată în 1847) captivează prin meritele sale literare. Dar aceasta este doar literatură, nu teologie. Inocențiu nu depășește aici limitele umanismului retoric și sentimental. În loc de teologie, Inocențiu folosește întotdeauna doar psihologie, în loc de istorie, retorică. Inocențiu nu coboară niciodată în adâncurile reale ale vieții spirituale... Inocențiu a fost un eclectic. [42] Viziunea sa asupra lumii conține multe elemente din Iluminism, dar este, de asemenea, foarte pasionat de misticismul lui Alexandru - în prelegerile sale vorbește mult despre tradiția pietistă, vorbește cu mare simpatie despre Fenelon și Gion, despre Stilling și Eckartshausen - „au făcut mult bine". Inocențiu a vorbit mult și despre temele lui Schubert, despre vise și moarte - și, bineînțeles, despre clarvăzătorul Prevorst. Inocențiu subliniază, de asemenea, motivele cosmice în teologie - „întreaga natură este un portret al Celui Preaînalt, cel mai perfect și complet" - în aceasta se poate auzi un ecou al filosofiei naturale mistice...

Este încă interesant să-l citești pe Inocențiu chiar și acum - ascultarea era și mai interesantă, desigur. „Unele pasaje din prelegerile Preasfințitului Inocențiu erau evident calculate doar pentru impresia care se putea primi de la ele ascultând, și nu citind pe hârtie; acestea erau focuri de artificii rapide de talent, care puteau fi privite doar de departe și nu foarte de aproape, astfel încât, apropiindu-te de ele, în loc de impresia plăcută a jocului de lumini, nu aveai impresia unui fum neplăcut" (P. V. Znamensky). Orice încercare de a-l imita pe Inocențiu sau de a-l urma s-a dovedit a fi perfidă. Nu avea adepți și nu putea avea niciunul, deși existau imitatori fără succes...

Inochentie avea acest dar de a captiva - Filaret al Kievului a vorbit chiar despre „demagogie religioasă". Inochentie știa cum să captiveze imediat oameni cu un „spirit atât de ferm" precum celebrul Rostislavov, visători religioși și căutători de revelații speculative. „Ascultătorii lui Inochentie au văzut în el adevărul teologic, strict și important, într-o haină atât de strălucitoare, pe care nu și-o imaginaseră niciodată, obișnuiți cu modul scolastic anterior de prezentare." Tocmai această „imaginație vie" era izbitoare, nu atât puterea gândirii - „puterea minții se rezolva într-o bogăție de imagini". Îndrăzneala lui Inochentie provine mai ales din iresponsabilitatea sa speculativă, din faptul că umblă la suprafață. „Dar prin însăși natura și

starea de spirit a abilităților sale, el nu a creat și nu a putut crea o eră în știința pe care a predat-o, nu a avansat-o, nici măcar nu a prelucrat-o deloc... Nu, nu știința, oricât de apropiată ar fi fost de celebrul ierarh, ci arta, înalta artă a cuvântului uman, aceasta era adevărata sa chemare." Iată ce a scris Macari Bulgakov despre Inochentie într-un necrolog solemn pentru raportul Academiei de Științe. Iar Macari adaugă: „dar ceea ce se numește gândire creștină profundă și erudiție teologică nu este vizibil..."

În mod ciudat, Inochentie a vorbit cu laude exagerate despre dogmatica lui Macarie, despre această încercare tardivă de a reveni tocmai la maniera scolastică, iar ceea ce lovește pe cineva în ea este această stranie inactivitate a gândirii raționale, absența întrebării. Când, în anii '40, a apărut ideea de a înlocui catehismul lui Filaret cu altul, mai ecleziastic, adică romanizant, primul nume care i-a venit în minte a fost Inochentie. Vechiul său profesor, protopopul Skvortsov, l-a întrebat cu această ocazie: „Judeci cu adevărat la fel ca unii dintre noi: nu avem nevoie de informații filosofice extinse, avem nevoie doar de teologie revelată?" În primii ani, Inochentie a fost reproșat tocmai pentru faptul că sub numele de dogmatică, în loc de teologie pozitivă, oferea conjecturi filosofice. Și tocmai asta îi atrăgea pe ascultătorii săi. Dar el însuși era captivat de filosofie doar emoțional. Era foarte captivat de răspunsurile ambigue ale filosofilor și era mai puțin tulburat de întrebările în sine...

Inochentie a fost un erudit și un orator. Nici istoric nu a fost, experimentele sale istorice au fost întotdeauna slabe. Timp de mulți ani a pregătit pentru publicare o „colecție dogmatică", așa cum a numit-o el însuși, sau un „Monument al Credinței Ortodoxe". Aceasta trebuia să fie tocmai o colecție, o colecție de expuneri doctrinare și confesiuni în ordine cronologică. În ciuda întregii sale curiozitate, Inochentie nu s-a ridicat niciodată la ideea vie a Tradiției. Colecția a rămas nepublicată...

Meritul incontestabil al lui Inocențiu a fost fondarea unei reviste la Academia din Kiev, sub numele de „Lectura de duminică" (din 1837) - era mai degrabă o revistă edificatoare decât una științifică. Ca predicator, Inocențiu a fost cel mai apropiat de Masillon [43] ...

În toate acestea, el este legat tocmai de tradiția occidentală. Motivele patristice sunt cel mai puțin vizibile la el. De asemenea, este necesar să remarcăm reelaborarea unei serii întregi de „Acatiste" uniate, în care a

fost din nou atras de acest spirit al sensibilității, de acest joc al imaginației pioase...

În acest sens, Inocențiu poate fi comparat cu colegul și colaboratorul său de la Kiev, Ia. K. Amfiteatrov (1802-1848), un profesor de omiletică foarte faimos la academie în vremea sa („Lecturile sale despre literatura bisericească" au fost publicate în 1847). De la modelele franceze de predicare, Amfiteatrov s-a întors la predicarea patristică. Dar cât de puternic este în el acest curent sensibil, aproape „sfântă melancolie", o tendință spre tristețe și visare — „soarele strălucește, dar lumina lui este tristă..."

Într-un anumit sens, „occidentalismul" era inevitabil în școlile teologice transformate, și anume în sistemul școlar. Aceștia trebuiau să studieze din cărți și manuale străine. Prima sarcină a profesorilor era tocmai această introducere a materialului academic și educațional modern din școlile teologice occidentale în circulația școlară rusă. Și odată cu trecerea treptată a predării în limba rusă, problema compilării sau traducerii cărților „clasice", adică a manualelor, a devenit deosebit de acută, așa cum nu fusese până atunci, în timp ce latina a rămas limba unică și comună a predării și studiilor teologice în Occident și în Rusia. Carta din 1814 încuraja profesorii să-și compună propriile notițe sau manuale; în epoca „mișcării inverse", acest lucru a fost luat, dimpotrivă, sub suspiciune, deoarece controlul și verificarea erau dificile. În primele decenii ale secolului trecut, se studia din manuale străine, în traducere sau în original, uneori într-o repovestire - primele cărți rusești nu erau altceva decât o repovestire. În ceea ce privește Sfânta Scriptură, acestea erau cărțile mitropolitului Ambrozie Podobedov (Îndrumare pentru citirea Sfintei Scripturi, Moscova, 1799, o carte de Hoffman) și Rambachius Institutiones hermeneuticae sacrae, conform lui Rambachius fiind compilată disertația lui Ioan Dobrozrakov, cândva rector al Academiei din Sankt Petersburg, Delineatio hermeneuticae sacrae generalis (1828), care a fost folosită și ca „carte clasică". În ceea ce privește teologia „contemplativă" (adică teoretică sau dogmatică), au rămas încă cărțile secolului precedent, Prokopovici, cel mai adesea Irineu Falkovski, rareori cărțile rusești ale lui Platon sau Macarie Petrovici și ocazional Sfântul Tihon „Despre adevăratul creștinism". Noi autorități au apărut și în academii. La Kiev a fost Dobmeier, la Moscova rectorul Polikarp a ținut prelegeri despre Lieberman, folosind și alte cursuri noi publicate în Germania. Ceva mai târziu, Filaret Gumilevsky a ținut prelegeri despre Kley și Brenner, [44] „nu fără a acorda atenție opiniilor raționalismului

german". S-a recomandat să se apeleze la lucrările patristice, dar în practică, la acea vreme, atenția era aproape în întregime absorbită de cea mai nouă literatură. Rectorul Polikarp avea obiceiul de a cita mărturiile părinților Bisericii Răsăritene pe fiecare temă și de a-i distra pe studenții seniori cu fragmente din acestea...

În teologia morală sau „activă", manualul era de obicei încă Buddheus, adesea în adaptarea lui Teofilact, uneori teologia lui Schubert, [45] tradusă din latină de protopopul de Kostroma I. Arsenyev (1805), sau manualul protopopului I. S. Kochetov, „Caracteristici ale învățăturii active a credinței" - aceasta era o adaptare rusă a prelegerilor în latină ale lui Innokenty Smirnov, compilate după Buddheus [46] și Mosheim; „notele latine ale rectorului au fost traduse în rusă, asta e tot", notează Filaret Gumilevsky (cartea lui Kochetov a fost publicată în 1814; cf. Schița îndatoririlor creștine, 1828). În teologia pastorală, principalul ghid a fost cartea de succes, deși deja veche, a lui Parthenius Sopkovsky, episcop de Smolensk, „Cartea despre îndatoririle preoților parohi" (publicată pentru prima dată în 1776); unii au preferat cartea tradusă de Givtshits (un manual catolic). În liturghie, se folosea de obicei „Noua Tabletă" sau cartea lui I. I. Dmitrevski „Explicația istorică și misterioasă a Sfintei Liturghii" (publicată pentru prima dată în 1804, retipărită de mai multe ori). Pentru eseuri, trebuiau să apeleze din nou la cărți străine. „Un ajutor important pentru redactarea unei disertații, pe lângă cărțile latine, era în principal limba germană; prin urmare, imediat după intrarea în Academie, studenții își îndelungau puterile pentru a studia germana, astfel încât să înțeleagă cărțile scrise în această limbă." Aceasta este ceea ce spune istoricul Academiei din Moscova, iar acest lucru a continuat să fie valabil peste tot aproape întreg secolul al XIX-lea. În astfel de condiții, cea mai acută influență a acelui mediu confesional în care se desfășura cercetarea și munca teologică în Occident a devenit absolut inevitabilă. Acest lucru a fost observat imediat. Și prin urmare, la mulți, timiditatea și ezitarea, uneori chiar frica pură - nu este oare mai sigur să refuzăm complet să întâlnim și să ne conectăm cu aceste tradiții ale erudiției și științei occidentale și să nu ne împărtășim deloc din această sursă dubioasă și străină?

Și, în realitate, citirea constantă a cărților heterodoxe nu era lipsită de daune. Principalul pericol nu era că gândirea teologică era atrasă în dispute dificile sau deviază. Mult mai important era că sufletul însuși era divizat și smuls de temelii solide. În acest sens, confesiunile intime

pe care le putem găsi în scrisori prietenoase sau în jurnale studențești sunt deosebit de instructive și revelatoare. De exemplu, corespondența prietenoasă dintre Filaret Gumilevski și A. V. Gorski este atât de interesantă. Iar echilibrul nu putea fi restabilit decât prin artă ascetică și rugătoare...

Pericolul își avea rădăcinile în natura artificială a școlii, care încă nu era legată organic de viață, de viața bisericească însăși. Tineretul spiritual a trăit ani de zile în izolarea artificială a unei școli pe jumătate ortodoxe și pe jumătate ruse. Prin urmare, s-au dezvoltat abilitățile de teoretizare abstractă și s-a dezvoltat un fel de intelectualism visător. Situația din epoca lui Alexandru și începutul romantismului au favorizat acest lucru...

Totuși, oricât de dificilă și periculoasă ar fi fost această etapă „occidentală", ea era inevitabilă. Și trebuia acceptată în inevitabilitatea și în adevărul ei relativ. Căci nu te poți ascunde de pericolele gândirii în interdicții, ci doar în creativitate...

11. Modalități de reformare a educației spirituale.

Căderea „slujirii spirituale" în 1824, „acest jug egiptean", cum spunea mitropolitul Serafim, nu a schimbat deloc caracterul general al relațiilor dintre biserică și stat. Fotie s-a grăbit în zadar să declare: „Singurul nostru slujitor este Domnul Iisus Hristos, spre slava lui Dumnezeu Tatăl". Căci „omul secular" încă își păstra puterea în Biserică. Și nefiind un slujitor al „slujirii speciale", Șișkov a continuat să se amestece în treburile departamentului sinodal, în probleme de traducere biblică și Catehism. Sub procurorul-șef S. D. Neceaiev (1833-1836), acest proces de transformare a administrației bisericești într-un „departament" special s-a accelerat chiar și. Procurorul-șef concentrează toate afacerile și comunicările sinodale în propriile mâini, fără nicio notificare prealabilă și nu ezită să decidă alte chestiuni în mod arbitrar, fără a consulta Sinodul sau chiar fără a schimba deciziile sinodale și închizând calea retragerii cu confirmarea Supremă a rapoartelor sale. Neceaiev era mason și avea o atitudine disprețuitoare față de cler și ierarhi. „Deodată, fără niciun motiv aparent, au apărut denunțuri ale jandarmilor la adresa episcopilor și membrilor Sinodului. Denunțurile s-au dovedit a fi în mare parte false. Cancelaria noastră a bănuit că însuși procurorul-șef era implicat în denunțuri, cu scopul de a umili guvernul spiritual din Rusia. Episcopii și membrii s-au justificat cât au putut de bine. Sfântul Sinod era foarte

îngrijorat, iar procurorul-șef a dat și el semne de îngrijorare și, incitând membrii la nemulțumire, a spus că instituirea inspecției jandarmilor face mai mult rău decât bine." Iată ce spune Ismailov, care era pe atunci funcționar în Cancelaria Sinodală, în „notele" sale. Filaret al Moscovei s-a trezit și el sub supraveghere. A fost posibil să fie acuzat, într-un răspuns oficial, pentru afirmația sa neglijentă că „dreptul acordat echipei de jandarmi de a raporta pe baza zvonurilor și fără nicio responsabilitate pentru informațiile false restricționează libertatea administrației și, la fel ca în cazul cuvântului și faptei, îi privează pe supuși de pace." Aceasta a fost o condamnare directă a principiului jandarmului în sine. Pe vremea lui Nicolae, astfel de discursuri nu au fost uitate nici măcar de mitropoliți. Filaret se dovedise deja nesigur în timpul holerei din 1830, când în predicile sale părea să vorbească prea mult despre păcatele țarilor și pedepsele lui Dumnezeu. În cele din urmă, aparent la insistențele lui Filaret, a fost necesar să se abandoneze ideea numirii țareviciului, viitorul Alexandru al II-lea, la Sinod, exact când acesta a fost introdus Senatului și altor instituții înalte ale statului. Filaret a fost surprinzător de lipsit de tact în reamintirile sale despre independența internă a Bisericii. Și chiar și vederea lui Filaret l-a făcut pe împăratul Nicolae să se simtă inconfortabil...

Filaret avea propria teorie a guvernării, teoria împărăției sacre. Dar aceasta nu coincidea deloc cu doctrina oficială și semi-oficială a suveranității statului. „Împăratul își primește toată legitimitatea din ungerea Bisericii", adică în Biserică și prin Biserică. Și numai Împăratul este uns, nu statul. Prin urmare, organele puterii de stat nu au jurisdicție în chestiunile bisericești. Modul de gândire al lui Filaret era complet distant și străin oamenilor de stat din vremea lui Nicolae. Filaret li se părea un liberal periculos. Observatorii din exterior aveau aceeași impresie. „Filaret știa cum să umilească cu viclenie și abilitate puterea temporară: în predicile sale se poate vedea acel socialism vag cu care străluceau Lacordaire [47] și alți catolici vizori" – așa vorbea Herzen despre el (în „Byloye i Dumy")...

Nemulțumirea față de Nechaev în Sinod a atins un asemenea nivel încât s-a decis să se ceară țarului să numească un alt procuror-șef, cu care o colaborare să fie din nou posibilă. Celebrul A. N. Muravyov, care se afla atunci la masa procurorului-șef în Sinod, a jucat un rol decisiv în acest sens...

Contele N. A. Pratasov a fost numit. Acesta s-a dovedit a fi chiar mai puternic decât Nechaev. Avea propriul sistem, propriul program de reforme destul de armonios. Și avea capacitatea de a selecta executori perspicace și pricepuți ai planurilor sale. Pratasov a fost un conducător fidel al principiilor sau regimului lui Nicolaev în politica bisericească. Sub conducerea lui a fost finalizată organizarea de stat a administrației bisericești, ca un „departament" special, printre altele - „departamentul confesiunii ortodoxe" este așa cum a fost numită Biserica de atunci. Clerul și ierarhia fac parte din acest departament. Dintr-un organ de observare și supraveghere statală sub „echipa sinodală", biroul procurorului-șef devine acum un organ al puterii. Acest lucru corespundea pe deplin spiritului reformei lui Petru cel Mare, pentru care Speranski a inventat definiții clare în acei ani. „Împăratul, ca suveran creștin, este apărătorul și păzitorul suprem al dogmelor credinței dominante și păzitorul ortodoxiei și al întregii ordini în Sfânta Biserică. În acest sens, Împăratul este numit Capul Bisericii în actul de succesiune la tron (5 aprilie 1797)."

„În guvernarea bisericească, puterea autocratică acționează prin Sfântul Sinod de Guvernare, instituit de aceasta" (Legile fundamentale, articolele 42 și 43, în ediția din 1832)...

Pratasov privea afacerile bisericești doar din punctul de vedere al intereselor statului: „învățătura căreia patria noastră îi datora puterea morală". El a construit un Imperiu și, în el, o biserică. Educat de un tutore iezuit, înconjurat de colegi și consilieri cel mai adesea din fostul Colegiu Uniat din Polotsk, în activitățile sale, Pratasov a fost un exponent al unui fel de latinism birocratic unic și secularizat, în care înclinația pentru definiții precise se combina cu spiritul general de cazarma și protecție al epocii. Pratasov nu avea nicio simpatie pentru Roma însăși, iar sub el, uniații ruși occidentali au fost smulși din Roma. Dar propriile sale gusturi erau cel mai potrivite pentru romanizarea cărților, în teologie și în canon...

Pratasov dorea nu doar să conducă administrația bisericească, ci să o restructureze sau să o organizeze în strictă conformitate cu principiul fundamental al unui stat absolut și confesional. În această sistematicitate rezidă întreaga semnificație istorică a activităților sale. Înainte de numirea sa la Sinod, Pratasov a lucrat în Ministerul Educației Publice, sub conducerea lui Uvarov, ca ministru adjunct, tocmai în perioada elaborării Cartei Universitare și a „Regulamentului privind districtele educaționale" din 1835. Ministerul pregătise un

proiect special pentru transformarea școlilor teologice, care era întru totul în concordanță cu opiniile anticlericale și mai degrabă educaționale ale ministrului însuși. Nu este oare însăși existența unei rețele spirituale și școlare speciale doar o manifestare a unui egoism de clasă periculos, „egoismul extrem de dăunător al rangului?..."

Și nu este deja învechită întreaga cartă din 1814?...

Ministerul a supus întregul sistem educațional, bazat pe principiul fricii, unor critici foarte aspre, subliniind deficiențele și inadecvarea materialelor didactice, deficiențele programelor educaționale în sine. O atenție deosebită a fost acordată dăunătorilor filosofiei, în special în aplicarea ei la teologie - dacă nu cumva se străduiește să transforme tot ce este de neînțeles în creștinism într-un fel de mit...

S-a propus fuzionarea școlilor parohiale și religioase cu școlile districtuale și transferul acestora în jurisdicția ministerului...

Încă o dată, Filaret a ieșit în apărarea școlilor teologice și a clasei în sine, acuzat de egoism dăunător. Problema combinării sau desființării școlilor a fost scoasă de pe ordinea de zi...

Pratasov, însă, a insistat asupra reformelor. „Comisia școlilor teologice" nu era deloc înclinată să extindă problema și să se gândească la reformă. Se mulțumea doar să revizuiască manuale și rezumate clasice trimise de diverse seminarii. Apoi, Pratasov a decis să acționeze în ocolirea „Comisiei" și chiar a Sinodului însuși, iar în 1839, conform raportului său personal, Prea Umil, „Comisia" a fost complet desființată, iar în locul ei a fost înființată o Administrație Spirituală și Educațională specială, sub comanda imediată și directă a procurorului-șef însuși...

Acest lucru era logic, întrucât „Comisia școlilor teologice" era legată organic de întregul sistem școlar anterior, care acum trebuia să fie schimbat substanțial. Era vorba tocmai de schimbarea principiului în sine, a idealului sau a sarcinii în sine. Principiul dezvoltării generale și al creșterii culturale, care stătea la baza tuturor activităților școlare din epoca lui Alexandru, i se părea lui Pratasov periculos, vag, artificial și inutil. El ar fi vrut să se întoarcă din nou în secolul al XVIII-lea, cu profesionalismul său în serviciu. Carta anterioară declara deschis că „erudiția" era scopul propriu al școlilor înființate. Tocmai asta nu își dorea Pratasov acum. Tocmai această erudiție autosuficientă și „amorțitoare" trebuia desființată în primul rând, în special filosofia,

această „știință nesfântă, fără Dumnezeu”. În trecut, potrivit lui Pratasov, „educația tineretului spiritual rus se baza, în multe privințe, pe o fundație arbitrară, neortodoxă, comună cu diverse secte protestante”, acesta era un indiciu destul de evident în vremea lui Alexandru. În carta anterioară, la urma urmei, se propunea direct „să se țină pasul cu cele mai recente descoperiri și succese”, desigur, tocmai această știință neortodoxă și arbitrară. Pratasov amintește de cuvintele lui Hrisostom: „o bună ignoranță este mai bună decât o cunoaștere rea...”

În seminarii, în orice caz, cursul studiilor și însăși ordinea predării trebuie adaptate condițiilor vieții rurale. „Din seminarii, oamenii devin preoți la sate. Trebuie să cunoască viața rurală și să poată fi de folos țăranului chiar și în treburile sale de zi cu zi. Așadar, la ce bun o teologie atât de vastă pentru un preot de sat? La ce bun îi trebuie filosofia, știința gândirii libere, a nonsensului, a egoismului, a lăudăroșeniei? La ce bun îi trebuie trigonometria, diferențialele, integralele? Să memoreze mai bine catehismul, carta bisericească, cântul muzical. Și asta e de ajuns. Să rămână științele înalte în academii.” Așa transmite arhimandritul Nikodim Kazanțev, unul dintre maeștrii Academiei din Moscova, pe atunci rector al Seminarului Veatka, instrucțiunile lui Pratasov, chemat de procurorul șef special pentru a întocmi noi carte (a fost mai târziu episcop de Enisei, a murit la pensie în 1874). Pratasov și Karasevsky, cel mai apropiat asistent al său, i-au insuflat lui Nicodim acest principiu restrictiv al profesionalismului în toate modurile posibile. „Fiecare cadet cunoaște marșul și tunul, un marinar poate numi ultimul cui al unei nave, îi cunoaște locul și rezistența, un inginer poate număra tot felul de range, cârlige, frânghii. Dar voi, cei spirituali, nu vă cunoașteți lucrurile voastre spirituale...”

Prin denumirea de „lucruri spirituale”, Pratasov se referea nu doar la „cartă” și „cântat muzical”, ci și la capacitatea de a vorbi cu „poporul”. În această „naționalitate” pretențioasă rezidă întreaga acuitate a reformei concepute. Se pare că a fost sugerată de Ministerul Proprietății de Stat — Pratasov doar a dezvoltat și aplicat ideea lui Kiselev. Era necesară crearea unui cadru de profesori elementari de morală pentru popor și, în acest scop, s-a decis adaptarea clerului. „Judecând după prima analiză, s-ar părea că un preot rural, care se ocupă de oameni care sunt gata să accepte cu o simplitate copilărească tot ce spune pastorul, nu are nevoie atât de mult de o cunoaștere detaliată și profundă a științelor, cât de capacitatea de a explica simplu

și clar adevărurile creștine și morala evanghelică, aducându-le într-o poziție accesibilă minților simple ale sătenilor și adaptând adevărurile evanghelice la circumstanțele vieții rurale...”

Întregul plan al lui Pratasov nu a fost nimic mai mult decât un pariu pe simplificare...

Și în circumstanțele vieții rurale, nu este oare mai util să ai abilități practice și de zi cu zi în loc de „cunoștințe științifice profunde” - să cunoști rudimentele artei medicinei, să ai o înțelegere solidă a principiilor de bază ale agriculturii raționale! Și nu sunt oare aceste științe care trebuie introduse și consolidate în programele de seminarii, în detrimentul „erudiției reci...”?

Pratasov a propus consolidarea „caracterului național” în întregul sistem școlar, pentru a da întregului învățământ „o direcție cât mai consistentă cu nevoile enoriașilor din mediul rural”. Pratasov a definit sarcina școlii teologice astfel: „formarea unor slujitori vrednici ai altarului și a unor predicatori ai cuvântului Domnului în mijlocul poporului...”

Sugestiile lui Pratasov s-au lovit de o opoziție foarte hotărâtă în cadrul „Comisiei Școlilor Teologice”. Filaret a prezentat o respingere punct cu punct a acestora și a pus întrebarea cât de compatibile erau aceste sugestii „cu spiritul regulilor bisericești”. Abia în vară, în absența lui Filaret al Moscovei și a lui Filaret al Kievului, Pratasov a reușit să impună Comisiei o propunere pentru unele modificări ale programelor și programelor...

Profesorului de literatură i s-a reamintit „că scopul direct al aspirației sale este de a educa o persoană care să poată conversa corect, liber, inteligibil și convingător cu oamenii despre adevărurile credinței și moralei”. Prin urmare, elocvența seculară, regulile poeziei etc. pot fi abordate doar pe scurt...

În predarea istoriei, s-a propus evitarea atât a „criticii intensificate, care, cu arma logicii unilaterale, încearcă să distrugă monumentele istorice” (adică fiabilitatea lor), cât și a „sistematismului arbitrar”, atunci când popoarele și indivizii sunt descriși ca purtători ai „unei idei fatale pentru ei...”.

Oarecum neașteptat, se propune un program de latină pentru filosofie: „filosofia este obișnuită să vorbească în latină”. Nu se explică această

preferință pentru latină mai degrabă prin considerația că ar fi imprudent să filozofezi într-o limbă general inteligibilă atunci când discuți despre publicitate!...

Doar cele mai generale instrucțiuni au fost date despre predarea științelor teologice: acestea ar trebui predate în așa fel încât „un preot să poată adapta și folosi această învățătură fără prea mult efort atunci când are ocazia să vorbească cu un om de rând născut în mahomedanism sau păgânism sau convertit de la creștinism". Nu este necesar să se rezolve întrebări și îndoieli „pe care o minte necoruptă nici măcar nu le bănuiește". S-a prescris ca învățătura să se bazeze pe „Confesiunea Ortodoxă" a lui Petru Movilă și „să se verifice detaliile învățăturii teologice cu aceasta". „Confesiunea Ortodoxă" a fost publicată într-o nouă traducere rusă de către Sinod în același an 1838. În plus, o nouă temă a fost introdusă în programul seminarului: „Doctrina istorică a Sfinților Părinți" - programa pentru această temă încă nu fusese elaborată și o carte clasică despre ea trebuia compilată... Pratasov era cel mai preocupat la acea vreme de publicarea de ghiduri despre toate domeniile vieții bisericești, care puteau fi ușor denumite necondiționat învățătură și instituție a Bisericii însăși. Pe lângă „Mărturisirea" lui Petru Movilă, în același an 1838, au fost publicate „Cartele Regale și Patriarhale privind Înființarea Sfântului Sinod, cu o Expoziție a Mărturisirii Ortodoxe a Bisericii Catolice de Răsărit" - traducerea și editarea au fost efectuate de Filaret al Moscovei, care a adus modificări semnificative textului, eliminând latinismele care se strecuraseră (interdicția pentru laici de a citi Sfintele Scripturi a fost omisă, termenul „transubstanțiere" a fost omis). Ulterior, Administrația Spirituală și Educațională a ordonat ca o copie a acestor „carte" să fie eliberată fiecărui student al seminarului la transferul la departamentul superior, „astfel încât, la finalizarea cursului și la părăsirea seminarului, să păstreze această carte pentru uz constant". În legătură cu publicarea acestor „cărți simbolice", a apărut din nou problema Catehismului. Pratasov, susținut de Serbinovici, directorul cancelariei sale (a absolvit Academia din Polotsk în 1817), a insistat asupra introducerii de noi întrebări și răspunsuri: despre Tradiție, despre predestinare; Dimpotrivă, despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu din natura vizibilă a fost omisă. Filaret a refuzat să includă în Catehism o expunere a așa-numitelor „porunci bisericești", considerându-le superflue împreună cu poruncile lui Dumnezeu; în schimb, au fost introduse poruncile fericirii (așa cum erau în „Confesiunea Ortodoxă"). Nu au existat modificări semnificative în Catehism și se pare că nu au existat dispute la acea vreme. Filaret

însuși a fost destul de mulțumit de noua ediție a Catehismului său. După corecții și completări, acesta nu a mai fost doar un „catehism", ci și un „sistem" teologic într-o formă prescurtată. „Întrucât nu există o carte aprobată pentru teologie, iar teologii noștri nu corectează întotdeauna corect cuvântul adevărului, am fost îndemnat să suplimentez Catehismul." Pratasov și Serbinovich au fost destul de nemulțumiți, în orice caz, în anii următori problema compilării unui nou Catehism, și cu o persoană nouă, a fost ridicată de mai multe ori. În anii '50, numele lui Macarie a fost menționat...

În 1839, Cartea de Reguli a fost publicată pentru a înlocui Kormchaya, care includea doar legile bisericești, omițând reglementările civile. Pratasov a considerat inoportun să publice o „colecție completă" de legi bisericești, așa cum se făcuse în ceea ce privește legile statului sub Speranski, având în vedere, așa cum a justificat el însuși, „nepotrivirea" prea multor decrete din timpul lui Petru cel Mare și din întregul secol precedent, a căror publicitate nu este acum pe deplin convenabilă și este mai probabil să fie tentantă. „Colecția completă de legi spirituale din Rusia din timpul înființării Sfântului Sinod", deja pregătită de profesorul A. Kunitsyn, a fost, prin urmare, lăsată în manuscris fără modificări, la fel cum amploarea codului canonic al lui Augustin Saharov, episcopul de Orenburg, nu era potrivită. Nici măcar „Regulamentele spirituale" nu au fost reeditate la acea vreme, având în vedere tot felul de reeditări și codificări. „Carta Consistoriilor Spirituale" a fost recompilată și pusă în funcțiune temporară în același an 1838, iar textul final a fost aprobat și publicat în 1841...

În planurile lui Pratasov, două sarcini erau strâns combinate: beneficiul și ordinea, disciplina, adecvarea profesională și certitudinea strictă a întregului ordin prin reguli scrise sau legi. Lui Pratasov nu-i plăcea monahismul, ceea ce, de altfel, este logic din punct de vedere statal - ar fi preferat să educe „tineretul spiritual" într-o direcție mai practică și seculară. Îi plăcea uniforma mai mult decât sutana, în orice caz. Rostislavov povestește despre acest lucru foarte interesant în memoriile sale (cf. în special capitolul: „Despre transformarea Academiei Teologice din Sankt Petersburg în primul rând după modele împrumutate de la batalionul de cantoniști militari")...

Abia în 1840, în sfârșit, au fost elaborate și aprobate noi programe de învățământ pentru seminarii. Din toamna aceluiași an, acestea au fost introduse în districtele Moscova și Kazan. Cu toată perseverența și insistența sa, Pratasov a fost nevoit să cedeze prea mult și a trebuit să

se mulțumească cu un compromis. În programul seminarului au fost incluse noi materii, pentru care se străduise atât de mult - „cursul de medicină publică” și agricultura. Dar natura generală a predării a rămas neschimbată. Doar rusa a fost legalizată pentru toate materiile, iar latina a fost, prin urmare, evidențiată ca disciplină specială. Limbi noi și ebraica au fost lăsate doar pentru cei care le doreau, din proprie voință. În predarea filosofiei, s-a propus să ne limităm la psihologie și logică, fără a include alte secțiuni ale metafizicii. În orice caz, aceste schimbări nu au făcut deloc predarea „publică”. Dar acea concentrare și ordine a cursurilor care distingeau atât de favorabil regulamentele școlare din epoca lui Alexandru s-au pierdut. O inovație interesantă a fost „clasa pregătitoare pentru preoție”, pentru cei care absolviseră deja, cu un program mai practic, care includea și vizitarea spitalelor orășenești cu scopul de a se familiariza cu mijloace simple de vindecare...

Nici în planurile academice nu au existat schimbări semnificative. Distribuția materiilor pe cursuri a fost modificată. Au fost introduse cursuri noi și chiar au fost fondate noi departamente - patristică, „enciclopedie teologică”, pedagogie, istorie civilă rusă... Cu toate acestea, cel mai important lucru s-a schimbat - spiritul vremurilor...

Pratasov căuta oameni noi în cler care să-i poată traduce ideile într-un limbaj mai tehnic al Bisericii și teologiei. După mai multe încercări și eșecuri, a găsit o astfel de persoană. Era Afanasy Drozdov, pe atunci rector al Seminarului din Herson (din Odessa), de la maeștrii din Moscova - a fost transferat în 1842 să fie rector al Academiei din Petersburg (mai târziu arhiepiscop de Astrahan, a murit la pensie în 1876). „Contele Pratasov a găsit unele dintre ideile sale preferate în Arhimandritul Afanasy și l-a purtat pe umeri” (cuvintele lui Filaret M.)...

Afanasy nu a ocupat o catedră la academie și nu a predat el însuși nicio știință. Dar i s-a încredințat sarcina de a îndruma toți profesorii, insuflându-le gândurile corecte despre materiile care le erau atribuite. În plus, Afanasy a fost numit să prezideze un comitet special pentru cărți clasice și notițe de curs. Întregul impact s-a concentrat acum asupra programelor de învățământ...

Și primul subiect în jurul căruia s-a iscat o dispută, scrisă și orală, a fost despre Sfânta Scriptură...

Atanasie nu se mulțumea să considere cele două surse de doctrină, Scriptura și Tradiția, ca având înțelesuri diferite și aparent independente. Avea o tendință evidentă de a minimaliza Scriptura. Și o oarecare durere personală se simte în pasiunea și iresponsabilitatea cu care Atanasie dovedește insuficiența și lipsa totală de încredere a Scripturii. Atanasie își înspăimânta contemporanii cu aroganța și pasiunea sa. „Mi se pare că harul Duhului se îndepărtează de el și este adesea lipsit de pacea și mângâierea în Duhul Sfânt", a scris Eusebiu de Orlin, care l-a înlocuit ca rector (mai târziu arhiepiscop de Moghilev). „În această situație suferă, nu știe ce să facă cu sine însuși - prinde un vis mândru și uită, se lasă dus de val sau devine arogant și din nou acționează jalnic." Întreaga sursă a suspiciunilor sale teologice, nu doar a precauției, se află în această incertitudine interioară, în această lipsă de fermitate în credință. „Atanasie, da, Atanasie, și nimeni altcineva, predică: pentru mine mărturisirea lui Movilă și Kormceaia este totul - și nimic mai mult", i-a scris Filaret Gumilevski din Petersburg lui Gorski. Kormceaia - nici măcar Părinții, și nici Biblia. Kormceaia Afanasii a vrut să se apere de îndoieli. Atanasie, a scris Gorski din cuvintele mitropolitului Filaret însuși, „credea în cărțile bisericești mai mult decât în cuvântul lui Dumnezeu. Cu cuvântul lui Dumnezeu nu veți fi mântuiți, dar cu cărțile bisericești veți fi mântuiți..."

Afanasi a fost un obscurantist convins și consecvent [48], și era un obscurantism pesimist, din îndoieli și necredință, totul îndoielnic. Nikanor din Herson, cu simpatie și compasiune, a conturat această imagine teribilă și tragică. Afanasi nu a fost nici ignorant, nici indiferent. Era un om pasionat de curios și de curiozitate, în orice caz, - „o minte ascuțită, capabilă să pătrundă în adâncurile obiectelor", spune Nikanor. Dar o minte mândră și disprețuitoare. Afanasi nu a citit niciodată cărți rusești, iar în ultimii ani ai renașterii literare - „gunoi, fratele meu..."

Citea doar cărți străine, vechi și noi. Și era cel mai interesat de Biblie, era un bun ebraist. Era interesat de istoria religiilor antice, de epoca creștinismului timpuriu, a citit toți părinții până la Fotie. Cunoștea și „hristologia germană" modernă, până la Baur [49] și Strauss. [50] Cunoștea și științele naturale, nu numai din cărți, ci el însuși a construit erbarii, a colectat minerale. Și din această abundență de cunoștințe și interese era epuizat și se îndoia. Îi era frică și era suspicios de sine însuși. În ultimii ani a scris mult, „a scris studii uriașe, pline atât de conținut, cât și de importanță sistematică". Dar a ars totul, „a scris și a ars..."

Totuși, unele lucruri au fost salvate de la această distrugere. S-a păstrat manuscrisul cărții „Credincioșii lui Hristos și creștinii", la care Atanasie a lucrat în ultimii săi ani. Aceasta este o carte despre originea creștinismului. Titlul în sine este foarte curios. Autorul face distincție între „credința în Hristos" și „creștinismul fără Hristos" și înainte de Hristos Isus. El este ocupat cu istoria acestui creștinism, a acestei învățături și tradiții. Printre apologeți, el caută „rămășițe organice" ale acestui „creștinism", „nu creștinismul care își are originea în Isus Hristos, ci un altul care l-a precedat". Esenienii, terapeuții, Filon - acestea sunt verigile din lanțul faptelor pe care le studiază. „Eforturile scriitorilor care cred în Hristos de a șterge din monumentele istorice dovezile creștinilor cu mult înainte de credința creștină" nu au fost în întregime încununate de succes. „Evanghelia după Marcion" a ocupat un loc proeminent în acest proces de transformare a creștinismului în „creștinism catolic..."

După cum explică Nikanor, Atanasie „a fost supus celor mai severe dureri interioare, supus bolilor minții, boli nu de genul celor care sunt rodul unei simple nebunii mentale, ci boli care apar dintr-un exces de cunoaștere, din imposibilitatea de a combina antinomiile mentale, din distrugerea, uneori temporară și trecătoare, a principiilor mentale absorbite odată cu laptele matern, contopite cu sufletul." Această „înfrângere" teribilă a credințelor sincere, această durere a unei inimi care se îndoia de toate, a fost terenul șubred pe care a crescut anxietatea protectoare a lui Atanasie. „Un om va arde oameni pe rug, va renunța la lucruri sacre pentru a fi profanate și totuși va rămâne pe jumătate încrezător că face toate acestea în beneficiul umanității." Astfel a scris Filaret Gumilevsky, discutând despre politica lui Atanasie...

Colaborarea dintre Afanasi și Pratasov, această uniune a îndoielii întunecate și a unei încrederi în sine imperioase, nu a putut dura mult. Aveau puține în comun. Se puneau de acord doar asupra concluziilor practice, nu și asupra premiselor. Și cinci ani mai târziu, Afanasi a fost trimis ca episcop în îndepărtatul Saratov...

Afanasi și-a început activitatea protectoare la Academia din Petersburg interzicându-i lui Karpov să citească din propriile sale notițe și obligându-l să citească strict după Winkler. Adevărat, Karpov a început să citească după Winkler „critic", adică respingându-l fără milă, apoi a trecut cu nerăbdare la istoria filosofiei...

Chiar în primul an al mandatului său la academie, Afanasii a prezentat Sfântului Sinod, în cadrul unei conferințe academice, manualul pe care îl compilase, „Hermeneutică prescurtată", în care expunea principiile de bază ale viziunii sale teologice asupra lumii. Filaret al Kievului a refuzat cu fermitate să analizeze și să recenzeze cartea prezentată. A fost necesar atunci să-l întrebe pe Filaret al Moscovei despre acest lucru. Filaret a făcut o recenzie atentă și detaliată...

Atanasie a fost ofensat și indignat de acest răspuns și a vrut să-l aducă pe Filaret în fața patriarhilor răsăriteni...

Filaret a fost profund tulburat și tulburat de această încercare de a umbri Scriptura însăși, care se presupune că „nu prezintă un model de învățătură sănătoasă" și conține „nu toate dogmele", pentru a exalta semnificația Tradiției. Atanasie a fost prea ingenios în a arăta inadecvarea textelor Scripturii, incomprehensibilitatea, contradicția sau ambiguitatea lor și chiar obscuritatea lor deliberată. „Duhul Sfânt a rostit Sfintele Scripturi pentru a lumina, nu pentru a întuneca", obiectează Filaret. Atanasie considera dezacordurile și discrepanțele incompatibile și fără speranță. Filaret răspunde: „Dacă am accepta judecata hermeneuticii în cauză ca fiind dreaptă, nu am ști cu siguranță, nici în Vechiul, nici în Noul Testament, care cuvânt este cuvântul lui Dumnezeu și care este omenesc. Este teribil chiar și să ne gândim la asta. Slavă Domnului că judecata hermeneuticii în cauză este nedreaptă." Este zdruncinarea încrederii în Scriptură un mijloc „destul de precaut" și nu pune acest lucru în pericol și fiabilitatea Tradiției?

„Datoria de credință înaintea lui Dumnezeu, a sfântului Său cuvânt și a sfintei Sale Biserici ne obligă să mărturisim aici că judecățile despre Sfânta Scriptură, bazate pe o atenție intensă la descoperirea unor neajunsuri imaginare în ea, fără a indica în același timp adevăratele sale perfecțiuni, ca fiind incompatibile cu demnitatea Scripturii divin inspirate, pot fi periculoase pentru Ortodoxie..."

Filaret nu a fost singurul care a răspuns atât de aspru și alarmant. În 1845, protopopul V. B. Bajenov, duhovnicul țarului și membru al conferinței academice, a trebuit să citească eseurile de examen ale studenților. Într-una dintre ele, a dat peste ceva care l-a nedumerit. Era eseul lui Tarasius Seredinski (mai târziu un cunoscut protopop al ambasadei la Berlin). Autorul plasează Evanghelia și lucrările patristice sub denumirea generală: Cuvântul lui Dumnezeu. Și distinge doar prin

faptul că numește Evanghelia Cuvântul scris al lui Dumnezeu, iar scrierile scriitorilor bisericești menționați anterior Cuvântul lui Dumnezeu transmis oral. O astfel de noutate este complet contrară învățăturii Bisericii Ortodoxe și privește un punct important al acesteia, iar recenzentul a considerat de datoria sa să atragă atenția conferinței asupra locului unde studentul Seredinski ar fi putut obține un concept atât de incorect despre Cuvântul lui Dumnezeu - fie că a fost vina sa, fie rodul unor sugestii din afară...

În urma acestui fapt, Bazhanov a trebuit să demisioneze din calitatea de membru al conferinței...

Susținătorii „mișcării inverse" au căutat să împingă Biblia mai departe decât în plan secund. Ei au vorbit insistent despre interzicerea completă a citirii Cuvântului lui Dumnezeu de către laici, pentru a evita interpretările false. „Singurul gând de a interzice citirea Sfintei Scripturi de către creștinii simpli mă sperie", i-a scris Grigori Postnikov, pe atunci arhiepiscop de Tver, lui Filaret al Moscovei. „Nu pot înțelege de unde vine o astfel de opinie. Nu este o invenție a unor agenți ai latinismului care acționează în secret? Sau este această opinie produsul gândirii libere, care este în creștere în timpul nostru, pentru ca mai târziu, așa cum s-a întâmplat anterior cu clerul Bisericii Apusene, să poată râde de noi?..."

S-a ridicat, de asemenea, problema declarării textului slav al Bibliei, precum Vulgata, „exclusiv independent" și stabilirii utilizării sale obligatorii și exclusive în biserici, școli și locuințe...

Este ușor de imaginat cât de inoportune și nepotrivite trebuie să fi părut într-un astfel de moment aceste încercări repetate și lipsite de modestie ale lui Makarie Glukharev de a atrage simpatia pentru noua traducere rusă a Vechiului Testament, și chiar din ebraică...

Suspiciunea și amărăciunea cauzate de astfel de aducere aminte nu au făcut decât să crească. Și o entuziasm și mai mare a fost provocat de distribuirea traducerii biblice a protopopului G. P. Pavsky, litografiată de studenții Academiei din Sankt Petersburg...

Cazul traducerii lui Pavski a început cu o scrisoare anonimă trimisă din orașul Vladimir către trei mitropoliți. După cum s-a descoperit curând, această scrisoare a fost compusă și trimisă de ieromonahul Agathanghel Soloviov, inspector al Academiei din Moscova (mai târziu a fost arhiepiscop de Volînia și în anii 1860 a denunțat deschis

dominația și tirania procurorului șef; † în 1876). Agathanghel nu s-a opus deloc traducerii biblice în limba rusă; el însuși s-a ocupat de traduceri și, ulterior, a publicat cărțile lui Iov și Iisus, fiul lui Sirah, în limba rusă, în propria sa traducere (1860 și 1861). De aceea a fost alarmat de diseminarea tăcută a traducerii, acoperită de autoritatea unui nume erudit, dar prea inexact din punct de vedere doctrinar și teologic. „Și când autoritatea erudiției sale și faima cunoștințelor sale amenință răspândirea pe scară largă a traducerii, atunci nici tăcerea nu este potrivită, nici răbdarea nu este salvatoare...”

Autorul scrisorii oferă exemple de interpretări greșite ale profețiilor, observă o grosolănie nefericită în traducere, aproape neintenționată. Și, în general, vorbește foarte dur despre traducere: „veți produce acest nou Marcion”; „nu cuvintele Dumnezeului celui viu și adevărat, ci calomnia șarpelui antic...”

Totuși, autorul concluzionează că este nevoie de o traducere mai bună. „Nu este nevoie să se selecteze copii ale traducerii rusești: această măsură nu poate decât să-i înarmeze pe creștini împotriva puterii Bisericii. Răspândirea traducerii nu este facilitată de dorința cititorilor de a împărtăși gândurile traducătorului, ci de un sentiment general al nevoii de o traducere... Un creștin nu se poate mulțumi cu o traducere slavă, a cărei întuneric și inexactitate pe alocuri îi ascund adevărul. Nu are altă traducere; se îndreaptă în mod necesar spre ape tulburi pentru a-și potoli setea cu ceva. Oamenii care au primit o educație seculară au încetat de mult să citească traducerea slavă a Vechiului Testament și recurg la traduceri străine...”

Scrisoarea a fost trimisă la sfârșitul anului 1841. Autorul, în mod naiv, nu se baza pe nimeni care să investigheze cazul și să discute raportul și sfaturile sale. Cu o nepăsare naivă, el atinge destul de tăios susținătorii puternici ai „mișcării inverse”. El insistă asupra publicării Bibliei rusești. „Este adevărat că în această chestiune este imposibil să eviți murmurele oamenilor superstițioși sau ale celor care persistă în întunericul ignoranței. Dar cum sunt vinovate sufletele care caută adevărul că, de teamă să tulburăm pacea superstiției și a grosolaniei, le refuzăm hrana...”

În mod ciudat, autorul pare să fi uitat că printre cei care „persistă în întunericul ignoranței” se numărau, în primul rând, Mitropolitul de Sankt Petersburg, Procurorul-Șef al Sfântului Sinod și mulți alții aflați la vârful sinodal...

Filaret al Moscovei a încercat să oprească mișcarea denunțului depus. Dar a fost prea târziu, iar Filaret al Kievului reușise deja să-i înmâneze copia scrisorii anonime lui Pratasov, alarmat de traducerea incorectă. În timpul examinării preliminare a cazului în Sinod, Filaret al Moscovei și-a exprimat dorința puternică ca traducerea rusă a Bibliei să fie reînnoită public și publicată în numele Sfântului Sinod. Pratasov i-a sugerat să întocmească un raport scris despre acest lucru. Și apoi, fără a reînnoi judecata asupra acestui aspect în Sinod, Pratasov a ordonat ca o respingere zdravănă a opiniei lui Filaret să fie întocmită în numele bătrânului Mitropolit Serafim (probabil a fost întocmită de Afanasy), a obținut cu ușurință semnătura bătrânului pe jumătate sănătos la minte din decrepitudine („scris de o mână pe jumătate moartă este prezentat ca fiind scris de una vie și puternică", a răspuns Filaret în legătură cu aceasta), a supus ambele opinii spre Înalta considerație și, din nou, fără nicio dificultate, a obținut Înaltul consimțământ cu judecata intolerantă și de neclintit a Mitropolitului Serafim - Nicolae I nu a apreciat deloc dezacordurile și diferențele de opinie, mai ales în chestiuni bisericești, unde totul ar trebui decis în mod complet unanim și unanim, bazat „nu pe speculații și interpretări, ci pe sensul exact al dogmelor...".

În nota sa, Filaret se situa, strict vorbind, pe același punct de vedere ca și autorul denunțului imprudent. Mai exact, Agathanghel, care a studiat și a servit la Academia din Moscova, a exprimat gânduri care veneau tocmai de la Filaret și erau acceptate de toți cei de la Trinity în Academie, și pur și simplu nu era suficient de atent în modul în care acțiunile sale („pentru mine, excentricitatea unor mișcări ale minții sale este neașteptată și de neînțeles", a spus Filaret însuși despre el)...

Filaret a subliniat: „Mijloacele prohibitive singure nu sunt suficient de sigure atunci când curiozitatea, care se răspândește tot mai mult pe zi ce trece, se năpustește în toate direcțiile pentru satisfacerea ei și se năpustește și mai puternic pe căi ilegale, acolo unde cele legale nu sunt suficient aranjate..."

Prin urmare, Filaret a propus o serie de măsuri pozitive. Publicarea treptată a comentariilor la cărțile biblice, începând cu Vechiul Testament profetic și urmând textul celor Șaptezeci, dar ținând cont și de „adevărul evreiesc", bazându-se pe autointerpretarea Vechiului Testament în Noul Testament și pe explicațiile sfinților părinți. Filaret nu a conceput comentarii erudite, împovărate cu „erudiție grea", ci

explicații edificatoare, îndreptate „spre afirmarea credinței și edificarea vieții...”.

Apoi, Filaret a propus realizarea unei noi ediții a Bibliei slave, eliminând toate articolele suplimentare inutile și raportul privind corectarea textului inclus în Biblia elisabetană, dar adăugând textului, în locurile necesare, note explicative, facilitând înțelegerea cuvintelor sau expresiilor obscure, ușor supuse unor interpretări greșite. Cel mai important, includerea unei scurte prezentări a conținutului pe capitole...

Mitropolitul Kievului a fost, de asemenea, întru totul de acord cu propunerile lui Filaret al Moscovei. Traducerea în limba rusă nu a fost menționată în această notă...

Însă chiar și o astfel de propunere moderată li s-a părut complet periculoasă lui Pratasov și Serafim. „În Biserica Ortodoxă, păstrarea și răspândirea adevărurilor mântuitoare ale credinței sunt asigurate de clasa pastorilor, cărora, chiar în acest scop, li se dă darul învățăturii și care sunt pregătiți special pentru aceasta în instituții spirituale. Dacă traducerea care a apărut este doar rodul curiozității, este necesar să i se dea o altă direcție, mai potrivită cu beneficiile Bisericii...”

Astfel, „curiozitatea” credincioșilor față de Cuvântul lui Dumnezeu este declarată excesivă și neconformă cu „beneficiile Bisericii...”.

Dar nici măcar acest lucru nu a fost suficient. Publicarea interpretărilor a fost, de asemenea, respinsă. Interpretările părinților, este adevărat, sunt acceptate și permise, dar compararea interpretărilor patristice individuale între ele este declarată o chestiune periculoasă - „poate slăbi respectul pe care ortodocșii îl au față de sfinții părinți și poate face din obiectele credinței obiectele unui singur studiu rece...”

Notele biblice nu vor da decât naștere la dispute și diferențe de opinie, „prin sădirea în minți a ideii că Cuvântul lui Dumnezeu are nevoie de justificare umană și că oamenii pot fi judecători în chestiuni de credință...”

Ancheta asupra cazului lui Pavski a fost destul de tulburătoare, deoarece Pavski era, într-adevăr, prea liber în opiniile sale teologice, iar în timpul interogatoriilor a preferat să nege totul. În ceea ce-l privește pe Pavski, cazul s-a încheiat cu retragerea sa, cu îndemnul

pastoral și cu renunțarea sa. Mult mai importantă a fost inițierea unei anchete privind distribuirea traducerii litografiate în anumite locuri – traducerea a fost confiscată, proprietarii traducerii au fost interogați strict. Foarte puțini au avut curajul să refuze deschis să returneze exemplarul lor – printre foarte puținii trebuie să-l numim pe protopopul M. I. Bogoslovski, care a predat la Facultatea de Drept și a publicat ulterior Istoria Sacră în două volume – într-un răspuns oficial, a explicat că este proprietatea sa și că „era obligat să citească cuvântul lui Dumnezeu...".

Unii și-au păstrat copiile, susținând că au fost pierdute sau chiar distruse în mod deliberat...

Rezultatul general al acestei investigații a fost că personalul didactic din școlile teologice, seminarii și chiar academii a fost din nou intimidat și chiar mai înclinat spre tăcere decât înainte. Ceva mai târziu, Jukovsky i-a scris duhovnicului său, protopopul de la Weimar, Bazarov: „În Germania, necredința a apărut din autointerpretare; în țara noastră, credința moartă, aproape aceeași cu necredința, provine din neinterpretare. Și credința moartă nu este cu mult mai rea decât necredința însăși. Necredința este un dușman furios, viu; luptă, dar poate fi învinsă și cucerită prin persuasiune. Credința moartă este un cadavru. Ce se poate face dintr-un cadavru!..."

Imediat după ancheta asupra cazului lui Pavski, ambii Filaret au părăsit Petersburgul și Sinodul, pentru a nu se mai întoarce niciodată acolo, deși și-au păstrat titlul de membri ai Sinodului. În același timp, A. N. Muravyov și-a părăsit și el funcția în Sinod...

Compoziția Sinodului în anii următori a fost selectată în primul rând dintre zeloții „cursului invers". În cazul lui Filaret al Moscovei, când au fost trimiși la Moscova, cu o „încuietoare deteriorată", s-a făcut o „anchetă secretă, după cum spune el însuși, pentru a vedea dacă în cufere erau încuiate erezii". Filaret era „însetat de calomnie" la Sankt Petersburg în acești ani. A plecat la Moscova cu mare îngrijorare cu privire la consecințele pentru Biserică...

În scrisorile sale din acea vreme către Gorski, Filaret Gumilevski descrie foarte sincer și viu situația tensionată din Petersburg la acea vreme. Proaspăt numit dintre rectorii Academiei din Moscova și hirotonit episcop de Riga, Filaret a fost forțat să rămână la Petersburg timp de câteva luni, de la sfârșitul anului 1841, până când i s-a ivit ocazia să meargă la Riga – el a fost aici în timpul tuturor disputelor

legate de cazul Pavski. Putea urmări cazul din ambele părți – prin intermediul mitropolitului său, pe care îl venera sincer și de care era apropiat în multe privințe, și prin intermediul „schismaticilor bărbieri", așa cum îi numea cu umor pe oficialii și funcționarii biroului procurorului-șef. Pratasov și Serbinovici contau să-l folosească în propriile scopuri, deși, așa cum spune el însuși ironic, „îl includeau de mult pe listele luteranilor încăpățânați..."

Impresia generală a lui Filaret era cea mai sumbră: „vremuri strâmte, vremuri care te obligă să privești cu atenție fiecare pas." Nu sunt acestea umbre care rătăcesc și se învârt în cerc...!

Și vorbește direct și deschis despre persecuție. „Acum ei caută păcatele noastre, ca de dragul lor să ia în propriile mâini chestiuni de guvernare și să facă din Biserică o arenă pentru acțiuni ambițioase..."

Biserica este asediată - aceasta este impresia lui Filaret. „Se pare că sunt ocupați cu chestiuni de credință, cu chestiuni de Ortodoxie; chiar vorbesc doar unui străin, unui străin, că Ortodoxia și credința; dar toate acestea în limbajul inimii înseamnă: treaba noastră este politica, orice altceva este o chestiune străină... Cât de ciudat este să trăiești printre astfel de oameni. Te temi și ți-e groază pentru sufletul tău, ca nu cumva furtuna gândurilor să-l ducă în abisul distructiv al vanității pământești. Astăzi și mâine, acum și în ceasul viitor te obligă să te gândești la un singur lucru: fie să te gândești cum să nu te încurci în vreo intrigă, fie să judeci și chiar să condamni intriganții care pun credința și sfințenia pe vreo panglică și adesea pe zâmbetul celei mai înalte nobilimi..."

La sfârșitul anului 1842, în „Nota sa cea mai umilă" din 14 noiembrie, Pratasov părea să rezume rezultatele luptei care tocmai fusese câștigată și să schițeze un program pentru acțiuni ulterioare. Pratasov acuza destul de deschis întreaga școală teologică de gândire greșită și erezie, și anume protestantismul. Dacă protestantismul acestei școli nu a cauzat încă nenorociri ireparabile, este doar pentru că studenții școlilor teologice, devenind slujitori ai altarului, în enoriașii lor înșiși, în riturile și regulile Bisericii, în însăși viața Bisericii, întâlnesc principii și concepte complet diferite, complet diferite de cele în care au fost crescuți în școli și, sub influența vieții, abandonează aceste idei proaste ale școlii...

Autorul notei urmărește istoria ereziei școlii rusești până la Feofan Prokopovici. El se oprește în detaliu asupra evenimentelor din trecutul

recent, când societățile biblice erau active și, pe lângă Biblie, se distribuiau și cărți teosofice și mistice. Acum, însă, au fost luate măsuri decisive împotriva dominației heterodoxe, „astfel încât grădinile cunoașterii spirituale să fie iluminate constant de lumina binecuvântată a învățăturii apostolice și conciliare, care a protejat Răsăritul ortodox și odată cu el patria noastră de toate erorile dezastruoase ale Occidentului…"

Există multe aspecte adevărate în această critică. Doar concluzia este greșită: ispitele occidentale nu au putut fi depășite doar prin măsuri prohibitive…

Cel mai probabil, „bilețelul" a fost compus pentru Pratasov tot de Afanasi. În orice caz, Afanasi credea exact așa. „Fiind rector al Academiei din Sankt Petersburg", spunea Filaret al Moscovei despre el, „Preasfințitul Afanasi a afirmat că toți teologii ruși dinaintea lui nu erau ortodocși…"

Planul lui Pratasov includea publicarea urgentă a unui nou „sistem" teologic care să poată fi introdus imediat în circulație obligatorie, cel puțin ca o carte „clasică" în școlile de teologie. La un moment dat, însuși Filaret al Moscovei „a fost chiar solicitat în numele țarului" să întreprindă întocmirea unui manual. Nu a întreprins-o, din cauza sănătății precare…

Pratasov i-a propus apoi lui Filaret Gumilevski să preia sarcina de a compila manualul, dar Gumilevski a considerat această propunere „măgulitoare pentru vanitatea sa, dar nu și pentru prudența sa, atentă la starea lucrurilor" și a refuzat. Filaret și-a finalizat și publicat pe deplin cursul de teologie dogmatică mult mai târziu, abia în 1864…

Mai îngăduitor a fost Macari Bulgakov (1816-1882), pe atunci un tânăr ieromonah și licențiat al Academiei din Kiev, chemat în 1842 la Sankt Petersburg pentru a preda științe teologice la Academie, înlocuindu-l pe rectorul Afanasi, care evita să predea, concentrându-și toată atenția asupra învățării altora. Macari nu studiase teologia până atunci, simțindu-se atras și interesat mai degrabă de subiecte istorice. Scria o lucrare de licență despre istoria Academiei din Kiev, pentru care a trebuit să se familiarizeze cu vechile cursuri și notițe de teologie scrise de mână de la Kiev, datând din vremea romaniștilor. Cel mai probabil de aici provin simpatiile sale personale pentru manualele și sistemele romano-catolice. La Academie, Macari a urmat cursuri de dogmă cu Dmitri Muretov (1811-1883), mai târziu (de două ori) arhiepiscop de

Herson-Tavria. Dar nu a putut învăța de la Dmitri și a învățat metode scolastice...

Putem judeca lecturile teologice ale lui Dimitri doar după câteva fragmente scrise de el, precum și după memoriile sale de student. Dimitri a atras oamenii spre el, în primul rând, prin blândețea și smerenia sa autentică a inimii - și i-a atras irezistibil. Dar această „cordialitate" nu s-a transformat niciodată în retorică sau sentimentalism dulceag - Dimitri era cordial în elementul spiritual, nu în cel mental. În prelegerile sale, se străduia să reducă problemele teologice la sursele lor spirituale, la experiența spirituală. Și se poate simți întotdeauna în el toată natura interogativă a unui gând cercetător. Viziunea asupra lumii a lui Dimitri trebuie acum reconstruită din predicile sale. Îi plăcea să predice și, mai ales, pe teme dogmatice. Vorbea foarte simplu, dar în cuvinte simple, aproape naive, era capabil să exprime toată precizia contemplării religioase, să dezvăluie o perspectivă interioară chiar și în fleacuri cotidiene (cf., de exemplu, predica sa despre timp și eternitate, de Anul Nou). Dmitri amintește cel mai mult de Filaret al Moscovei - atât prin curiozitatea sa dogmatică, cât și prin forța și consecvența gândirii sale raționale, precum și prin darul său pentru definiții plastice. Și, în plus, Dmitri avea farmecul simplității și decența blândeții. Homiakov îl prețuia foarte mult pe Dmitri, pe care îl cunoștea personal când era episcop de Tula. Într-un anumit sens, Dmitri ar trebui, de asemenea, numărat printre curentul lui Alexandr în viața bisericească rusă - a fost crescut cu aceleași cărți și sub aceleași impresii. Este legat de Inochentie printr-o comunitate de gusturi filozofice și chiar pasiuni. În teologie, Dmitri a fost tocmai un filosof, în primul rând. A pornit de la datele Revelației, de la mărturia Cuvântului lui Dumnezeu și apoi a trecut imediat la o dezvăluire speculativă a sensului și puterii dogmei. Nu a fost istoric, deși a aderat la metoda istorică în expunerea dogmaticii. Și nu a fost niciodată occidental - de aceasta a fost protejat de inițiativa creatoare a minții, realismul mistic al contemplării...

Dimitrie nu a avut nicio influență directă asupra lui Macarie. Revelația filosofică a dogmei lui Macarie pur și simplu nu l-a interesat...

Macarie însuși a relatat că, imediat după sosirea sa la Petersburg, Afanasi l-a supus celui mai strict test în ceea ce privește cunoștințele sale de teologie, „în special în ceea ce privește punctele de ortodoxie". A trebuit să înceapă să predea fără nicio pregătire, la două săptămâni după sosire. Și, mai mult, a trebuit să-și scrie imediat prelegerile

pentru publicare, „pentru a le trimite litografului". Macarie a ținut, evident, prelegeri conform programului lui Afanasi. Temporar, cât timp nu exista încă o carte clasică potrivită, s-a sugerat utilizarea unei selecții de fragmente din operele Sfântului Dimitrie de Rostov, aranjate „după subiect" (acestea au fost publicate în „Lectura creștină" în 1842 - „Sfântul nostru Părinte Dimitrie de Rostov, Sfânt și Făcător de minuni, Învățătură dogmatică, selectate din operele sale"). Secțiunea „Despre Sfânta Credință și Biserica în general" a fost plasată pe primul loc. Atanasie a fost destul de mulțumit de aceste fragmente. După cum relatează despre el Mitropolitul Filaret, Atanasie a constatat că „nu trebuie să studiezi teologia sistematic, ci este suficient să citești Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți..."

În 1844, „rezumatele" dogmatice recent compilate de la Petersburg au fost trimise de Pratasov la Moscova pentru a fi revizuite și finalizate de Filaret. Filaret a reacționat destul de negativ la noua aranjare a secțiunilor - a insistat că cea mai bună și mai fiabilă ordine a fost dată sau indicată în simbol...

„Simbolul Ecumenic nu este altceva decât un sistem prescurtat de teologie dogmatică", iar Filaret subliniază: „sistemul Părinților Ecumenici", și nu școala occidentală cu înțelepciunea ei ulterioară. „Acesta este sistemul tradiției apostolice..."

La urma urmei, ordinea simbolului este păstrată în „Confesiunea Ortodoxă..."

Doctrina Bisericii lui Hristos cu greu poate fi expusă cu convingere deplină înainte ca doctrina lui Hristos Dumnezeu să fi fost revelată. Este oare sigur și precaut să se prezinte atât de insistent „rațiunea Bisericii Ortodoxe Ruse" - nu ar fi atunci necesar să se admită anumite drepturi la „rațiunea Bisericii Romano-Catolice"? Filaret a remarcat, de asemenea, cazuri individuale de inovații latinizante în notițele care i-au fost trimise (distincția dintre „formă" și „materie" în sacramente, de exemplu, și altele similare)...

În 1848, a fost publicată „Teologia dogmatică" de Antonie Amfiteatrov (1815-1879), pe atunci arhimandrit și rector al Academiei din Kiev, și mai târziu arhiepiscop de Kazan. Era o carte în stil vechi. Antonie evita filosofia și raționamentul și dorea să evite orice „libertate de exprimare". El prefera să se țină de cuvintele deja rostite, în Scriptură și în definițiile directe ale Bisericii. Aici se poate simți și influența directă a lui Filaret al Kievului, „sub a cărui îndrumare" și, se pare, la a

cărui cerere a fost compilată această „dogmatică” (Antonie era nepotul său)...

Antoniu nu era deloc un savant. Iar numirea unui om de caracterul lui Antoniu ca rector al academiei, după Dmitri și Inocențiu, a fost semnificativă...

Dar nici Antonie nu a fost un scolastic. A fost mai mult un predicator și un profesor de morală decât un savant. El a încercat să trezească și să întărească gândirea și inima religioasă în ascultătorii săi, chemându-i la contemplare spirituală și autoaprofundare morală. Când a apărut dogmatica lui Macarie, Angoniu nu a aprobat-o, „a fost compusă ca și cum ar fi fost după modelul luteran!...”

Pentru manualul său, Antony a fost ridicat la gradul de doctor...

Pratasov i-a scris cu entuziasm. „Ne-ați făcut un mare serviciu. Ne-ați îndepărtat rușinea că până acum Rusia nu a avut propriul sistem teologic...”

Între timp, Macarie a continuat să țină prelegeri la Sankt Petersburg și să le publice capitol cu capitol în „Lectura creștină”. În 1847, „Introducerea” sa a fost publicată ca o carte separată; în anii următori, a publicat „sistemul” în sine în cinci volume (1849-1853). Ulterior, această „mare dogmatică” a lui Macarie a fost republicată de mai multe ori și a fost curând tradusă în franceză și rămâne în uz până în zilele noastre...

Impresia pe care o lasă această carte este dublă și a fost dublă încă de la început...

Semnificația dogmaticii lui Macarie este incontestabilă, mai ales din perspectiva istorică. Bogăția materialului adunat și comparat aici este aproape exhaustivă. Desigur, Macarie nu a fost în întregime independent în colectarea acestui material, dar nici nu a trebuit neapărat să fie. Putea găsi tot ce avea nevoie la autorii occidentali, și în special la vechii latiniști - o simfonie de texte biblice, o colecție de citate patristice. Și nu era nevoie să caute din nou toate acestea...

De asemenea, a fost important faptul că, pentru prima dată, un material atât de bogat și strict fundamentat a fost prezentat în limba rusă, într-o formă accesibilă în general...

Și din această perspectivă, recenzia entuziastă a Dogmaticii lui Macarie, făcută imediat după publicarea sa de Inocențiu din Herson pentru Academia de Științe, este complet justificată și de înțeles: teologia a fost „introdusă în cercul literaturii ruse" prin această carte. Un lucru este neclar în această recenzie: cum a putut Inocențiu să numească cartea lui Macarie „o lucrare independentă și originală". Pur și simplu pentru că Macarie nu avea nimic în care să demonstreze independență sau originalitate. Căci el nu merge în mod conștient mai departe decât o simplă comparare a textelor. Este ca și cum nici măcar nu bănuiește că aceste texte și mărturii trebuie ridicate la contemplare dogmatică vie, la experiența vieții spirituale. În acest sens, Macarie nu era deloc ca Atanasie. Atanasie știa că există întrebări de curiozitate teologică, simțea viu întreaga realitate a acestor întrebări și se temea doar să întrebe, pentru sine și pentru alții. De aici tragedia și eșecul lui Atanasie în viață. Dar nu era nimic tragic la Macarie. El a rămas complet indiferent față de problemele teologice, pur și simplu nereceptiv. În gusturile sale personale, Macarie era mai degrabă o persoană „seculară" și era tocmai indiferent la chestiunile de „viață spirituală". În anii '40 și '50, a întărit regimul lui Pratasov, iar în anii '70 a devenit liderul reformelor liberale (cf. binecunoscutul proiect de transformare a curții bisericești într-o comisie din 1874). Există ceva birocratic în modul său de a scrie și prezenta. Dogmatica sa duce lipsă tocmai de „ecleziasticitate". El se ocupă de texte, nici măcar de mărturii, nici de adevăruri. De aceea, prezentarea sa este atât de lipsită de viață și neconvingătoare, neconvingătoare în interior. Acestea sunt doar răspunsuri fără întrebări și de aceea nu răspund, pentru că nu se întreabă nimic. Dacă vreți, acest lucru are propriul său avantaj. Nicanor din Herson, un discipol al lui Macarie, a vorbit despre acest lucru cu mare succes în discursul său memorial. Chiar și Ioan Damaschinul și chiar Petru Movilă au propriile lor opinii și considerații private. Filaret și Inochentie au prea mult geniu, o zburare unică. Nu este deloc așa cu Macarie - calea lui este directă, clară, „muncă prudentă". Cu alte cuvinte, Macarie nu are propriile sale opinii - el este mai obiectiv decât alții, pentru că nu are deloc opinii. Aceasta era obiectivitate din indiferență...

Această indiferență interioară sau lipsă de suflet din cărțile lui Macarie i-a iritat pe mulți oameni chiar în momentul în care au apărut...

Homiakov a găsit „Introducerea" lui Macarie „încântător de stupidă", iar Filaret Gumilevski a vorbit despre ea în același fel: „confuzie absurdă", „nu există ordine logică sau forță în demonstrații..."

Despre cărțile teologice ale lui Macarie, se poate repeta ceea ce Gilyarov-Platonov [51] a scris despre „Istoria" sa: „un produs artizanal cu un aparat extern de erudiție..."

Gilyarov a subliniat: Istoria lui Macarie are toată „înfățișarea unei cărți istorice, dar nu este istorie, ci doar o carte..."

În mod similar, „dogmatica" lui Macarie are toate aparențele unei cărți teologice, dar nu este teologie, ci doar o carte... „Nu istorie și nici măcar o carte, ci pur și simplu un produs" (cuvintele lui Ghiliarov)...

Macarie a studiat la Kiev, când patosul teologic și filosofic era încă atât de puternic și viu în academie - pentru el a trecut fără urmă. Dar nu se simte la el „evlavia pecerscă", atât de evidentă la Filaret al Kievului, la Antonie Amfiteatrov...

De aceea, Macarie s-a apropiat cel mai mult de stilul epocii Pratasov. A fost un teolog-birocrat. „Dogmatica" sa este un produs tipic al epocii Nicolaev. Pe lângă dogmatica „mare", Macarie a compilat și una „mică" pentru uz școlar. Această carte, așa cum a spus el însuși mai târziu, „a stat timp de zece ani în posesia regretatului înțelept al Moscovei", adică a mitropolitului Filaret. Abia după moartea lui Filaret, acest manual a putut fi tipărit și introdus în școli ca o carte „clasică". Filaret l-a condamnat în tăcere pe Macarie...

Contemporanul lui Macarie, rectorul Academiei din Sankt Petersburg după el, Ioan Sokolov, a vorbit și mai dur despre cărțile lui Macarie. „Cărțile erudite ale autorului pe care le discutăm acum, cu miile lor de citate, contribuie mai mult decât orice altceva în acest moment (atât de important) la tocirea și inerția finală a minților noastre spirituale din școlile noastre, și anume, prin absența în compoziția lor a oricărui gând strălucitor, a oricărei perspective proaspete, a oricărei dovezi, a oricărei forțe interioare..."

Dogmatica lui Macarie era deja depășită chiar în momentul apariției sale în lume; rămânea în urma atât nevoilor, cât și posibilităților conștiinței teologice rusești. Nu putea satisface zeloții vieții spirituale, crescuți în concepte sau tradiții ascetice. Teologia lui Macarie nu este mai puțin disonantă cu „Filocalia" decât cu filosofia...

Deja student direct și asistent al lui Macarius la Academia din Petersburg, Nikanor Brovkovici (mai târziu arhiepiscop de Herson, 1824-1890), nu putea citi în același stil, motiv pentru care a fost prea

curând retras din serviciul academic de către rectorul seminarului din Riga. Macarius l-a sfătuit să ardă rapid notițele și rezumatele prelegerilor sale. Ceea ce părea periculos la Nikanor era atât pasiunea sa pentru filosofie, cât și expunerea prea detaliată a secțiunii despre „dovezile existenței lui Dumnezeu" (în special, în legătură cu opiniile lui Kant), și faptul că își permitea să expună destul de deschis și în detaliu cele mai recente teorii „negative", deși în scopul expunerii și infirmării. Nikanor, se părea, atingea prea îndrăzneț cele mai „sensibile probleme" în prelegerile sale; îi analiza pe Strauss, Bruno Bauer [52] și Feuerbach. Macarius auzise doar de Kant însuși (așa cum afirmă Nikanor). Stilul de predare al lui Nikanor este foarte simptomatic. Firea lui Nikanor este mai apropiată de cea a lui Afanasi decât de cea a lui Macarie. Era un personaj dur și dureros, chinuitor pentru sine și pentru alții. Era plin de contradicții, un reprezentant tipic al unei epoci de tranziție. În planurile sale, Nikanor a fost întotdeauna un protector. Nu-l plăcea pe Filaret al Moscovei și se temea de el. La Petersburg, era obișnuit în acei ani să „se sperie oamenii cu Filaret". Nikanor, dimpotrivă, îl considera pe contele Pratasov un binefăcător al educației și științei teologice. Se pare că a dat „un impuls benefic dezvoltării științei teologice" în academiile noastre și a protejat-o aici de cenzura pretențioasă. Cu toate acestea, în opiniile sale teologice, Nikanor este foarte adesea apropiat de Filaret...

Nikanor a fost un om cu înclinații filozofice. Timp de mulți ani a lucrat la sistemul său filosofic în trei volume (Filosofia pozitivă și revelația supranaturală, Sankt Petersburg, 3 volume). Această încercare nu a fost un succes pentru el; a fost doar un fel de colecție eclectică în spiritul celui mai vag „platonism". Dar se poate simți o curiozitate autentică a gândirii. Nikanor nu s-a angajat în apologetică (și în argumentarea împotriva pozitiviștilor [53]) din întâmplare; avea nevoie de un fel de „justificare a credinței" speculativ-critică. Nikanor a trebuit să treacă prin dificila încercare a îndoielii, prin întunericul credinței zdruncinate; conform judecății „științei", multe s-au dovedit a fi diferite de ceea ce păreau din punctul de vedere al Ortodoxiei riguroase. În fața unor astfel de întrebări și ispite, livrescul lipsit de viață al dogmaticii lui Makarievski s-a dovedit a fi inutil și slab. În ciuda aparentei asemănări în metoda formală, este ușor de observat diferența profundă dintre Nicanor și Macarie. Dintre toate cărțile lui Nicanor, cea mai scolastică este „Analiza doctrinei romane a primatului vizibil în Biserică" (primele articole în „Lectura creștină" în 1852 și 1853, separat în 1856 și 1858). Aceasta este o analiză a textelor: Noul Testament, textele patristice și cele ale istoricilor, pentru primele

trei secole. Expunerea este împărțită în secțiuni, subsecțiuni, paragrafe, puncte. Și totuși, tot timpul, se poate vedea și simți cercetătorul însuși, citând și cântărind argumente și referințe, iar gândul cititorului este atras în însăși procesul de demonstrare, destul de viu. Niciodată în expunerea lui Nicanor nu se usucă într-o simplă listă, într-un „lanț" lipsit de viață. Aceasta, desigur, este în primul rând o chestiune de temperament al savantului...

Nicanor avea o minte ageră și hotărâtă. Era foarte îndrăzneț în opiniile sale teologice, chiar și în predicile sale. În acest sens, o serie de predici despre Legământul lui Dumnezeu (sfârșitul anilor '70) sunt deosebit de interesante. Aici Nicanor amintește foarte mult de Filaret...

Legământul Primordial a fost încheiat de la începutul timpurilor în adâncurile Divinității Treimice și nu a fost fără sânge (cf. Evrei cap. 9 și 10). De la începutul timpurilor sângele Legământului Veșnic fusese deja vărsat, paharul mâniei nemărginite fusese băut și strigătul crucii însuși se auzea deja în veșnicie. Și totul s-a împlinit: „pentru Dumnezeul veșnic atunci în veșnicie s-a împlinit". Aici, pe pământ și în evenimente, există doar reflecții. „Acolo în cer în veșnicie s-a împlinit esența Legământului creator, răscumpărător, mântuitor". Și Preacurata Fecioară a fost adusă în templul preceresc al lui Dumnezeu chiar înainte de începutul timpurilor. „Înainte de începutul timpurilor, Ea a devenit mijlocitoare între lume, om, Fiul întrupat al lui Dumnezeu și Divinitate..."

Alături de Nikanor, trebuie să-l menționăm pe Ioann Sokolov (1818-1860, decedat episcop de Smolensk). A fost un om cu un caracter dur și o minte ageră, „un om remarcabil de educat, dar aprig". În epoca „marilor reforme", a vorbit cu o îndrăzneală și o franchețe neașteptate despre judecata creștină și reînnoirea vieții, despre nedreptatea cotidiană și socială. În 1858, el a fost cel care i-a sugerat lui Șapov tema pentru discursul adunării: „Vocea bisericii ruse antice despre îmbunătățirea vieții oamenilor neliberi..."

„Dacă nu am rămâne în tăcere indiferentă în mijlocul nevoilor stridente ale vieții oamenilor, dacă am fi auziți..."

Ioan a fost în primul rând un canonist. „Încercare de curs de jurisprudență bisericească" a rămas cea mai amplă dintre lucrările sale academice (două volume, 1851). Este adevărat că acesta nu este un „sistem" de drept, ci doar studii de surse. Ioan pur și simplu nu a avut

timp să construiască un „sistem”. Se spunea că manuscrisul volumelor sistematice a fost oprit de cenzură...

Aceasta nu diminuează importanța cărții sale. Pentru prima dată în limba rusă, au fost oferite canoanele antice și fundamentale ale bisericii, cu un comentariu detaliat și interesant, mai degrabă istoric decât doctrinar. Ioan a continuat să scrie despre subiecte canonice mai târziu, continuându-și „experiența” în articole separate. Dintre acestea, binecunoscutul său tratat „Despre monahismul episcopilor” (în „Interlocutorul ortodox” din 1863) merită o atenție specială. A fost compilat la instrucțiunile procurorului șef Ahmatov, în legătură cu discuția despre posibilitatea unui episcopat alb (deși celibatar, dar fără jurăminte monahale). Aceasta este cea mai personală dintre lucrările sale, foarte vie și puternică, deși nu foarte convingătoare. Filaret al Moscovei a găsit acest studiu al lui Ioan nefondat și forțat. Ioan extinde și generalizează teza care trebuie prea mult demonstrată - vorbește despre „monahism” aproape într-un sens figurat, informal. Orice renunțare la lume este deja monahism pentru el. Nu este greu să arătăm obligativitatea unui astfel de monahism, dar nu numai pentru episcopi, lucru pe care Ioan nu îl observă. Propria sa gândire devine cu atât mai clară: „Este necesar ca nu numai în învățătura oficială, adică în cea personală, ci și în gândirea personală, episcopul să fie mai presus de lume” - nu se cere doar renunțarea trupească și spirituală la lume, ci și renunțarea spirituală sau mentală - libertatea spiritului, libertatea gândurilor, fecioria spirituală...

În predarea teologiei, Ioan era un gânditor foarte îndrăzneț. Ioan obișnuia să examineze conform lui Macarie și venea în auditoriu cu această carte în mâini. Dar propriile sale prelegeri nu semănau deloc cu prezentarea lui Macarie. Erau mai degrabă conversații libere cu ascultătorii, menite nu să le transmită toate informațiile sau cunoștințele necesare și nu să le memoreze, ci doar să le trezească gândurile și să le implice în cercetarea și contemplarea subiectului studiat. Ca profesor, Ioan era aproape un impresionist, nu era întotdeauna destul de reținut și precis în expresiile sale, era prea spiritual fără milă. Nu-i plăcea „misticismul”, vorbea tăios despre ritualurile exterioare, care erau importante mai degrabă pentru cei subeducați și subdezvoltați. Mintea lui Ioan era prea puternică și puternică. După cum definește pe bună dreptate unul dintre ascultătorii săi din Kazan felul său de a fi, Ioan expunea în prelegerile sale ceea ce „rațiunea naturală poate spune despre sine despre subiecte a căror cunoaștere ne este comunicată prin Revelație”. Acestea erau

întotdeauna mai degrabă prelegeri despre filozofia creștină decât despre dogmatică propriu-zisă. Ioan încerca să ajungă la Revelație prin rațiune și nu începea cu ea. Doar câteva dintre prelegerile sale au fost publicate după moartea sa, parțial din notițele finale ale studenților săi pe care le-a recenzat. Acestea atrag atenția prin prospețimea și libertatea lor de gândire și sunt prezentate cu o claritate și o simplitate remarcabile. I s-a reproșat chiar că a fost prea dus de noutatea și eleganța construcțiilor și că nu a fost suficient de cordial. În direcția filosofică a lui John, se poate ghici, se pare, influența academiei sale natale - John era de la Academia din Moscova...

La Academia din Moscova, în această perioadă, cel mai important profesor de dogmă a fost Filaret Gumilevski (1805-1866, decedat în rangul de Arhiepiscop de Cernigov). A fost un om cu daruri excepționale, cu o minte neliniștită și o inimă neliniștită. În prelegerile sale dogmatice, Filaret a combinat cu mare pricepere analiza filosofică și demonstrația istorică. El nu caută să captiveze rațiunea într-o ascultare supusă față de credință prin autoritate externă, ci încearcă să o aducă la o măsură accesibilă a dovezilor interne - „să arate rațiunii cum această sau acea taină a revelației, deși nu poate fi dedusă din principiile rațiunii, nu contrazice nevoile speculative și practice ale rațiunii, dimpotrivă, ajută la această sau acea nevoie a rațiunii însăși, vindecă această sau acea slăbiciune a ei cauzată de păcat." Pentru Filaret, această dorință constantă de a arăta dogma ca adevăr al rațiunii este foarte caracteristică. În același timp, dogma se arată în istorie...

Ca profesor, Filaret a lăsat o impresie puternică asupra ascultătorilor săi - mai ales prin această combinație organică de curiozitate inteligentă și credință sinceră. În spatele demonstrației sale teologice se simte întotdeauna o experiență personală vie. „Gustă și vezi - aceasta este calea de a cunoaște religia creștină" - aceasta înseamnă: sacramente și rugăciune. Filaret nu avea doar o chemare pentru teologie, ci o atracție autentică. Acest lucru i-a însuflețit foarte mult prelegerile. După cum spune despre el istoricul Academiei din Moscova, „a intrat în domeniul predării cu metode noi - cu critica surselor, cu considerații filologice, cu istoria dogmelor, cu respingeri aspre ale opiniilor generate de raționalism în Occidentul protestant, ceea ce a fost o veste amuzantă pentru ascultătorii săi..."

La Academie, acesta a fost începutul unei noi ere. Filaret a fost atât un biblist, cât și un patrolog (și-a dedicat o mare parte din prelegeri

analizării textelor mesianice, din ebraică). Din păcate, Filaret nu a reușit să predea mult timp; în tinerețe, a fost chemat în funcție în funcția de episcop, dar mai târziu a continuat să scrie și să publice mult. La inițiativa lui Filaret Gumilevski, Academia din Moscova a început să publice operele Sfinților Părinți în traducere rusă; întreaga corporație academică și-a concentrat atenția asupra acestui aspect, iar organul tipărit al Academiei în sine era numit doar „suplimente la publicație...".

Marii părinți ai secolului al IV-lea, Atanasie și capadocienii, precum și Efrem Sirul, au fost puși pe primul loc. Filaret a întocmit și un manual de patristică, care a fost publicat abia mai târziu: Învățătură istorică despre Părinții Bisericii (1859). Pentru Filaret însuși, lucrările patristice au fost întotdeauna o mărturie vie a Bisericii, dar a avertizat împotriva identificării nechibzuite a „învățăturii istorice despre părinți" cu învățătura despre tradiție. Atunci ar fi necesar fie să se accepte toate opiniile patristice ca parte a învățăturii bisericești generale, ceea ce este imposibil având în vedere dezacordurile, fie să se distorsioneze imaginea reală a părinților, abandonând tot ceea ce în viața și învățăturile lor era considerat un om „obișnuit". Aceasta din urmă ar duce practic la un arbitrar complet. „Părinții Bisericii au respectat tradiția acolo unde a fost necesar, așa cum au descris cu respect faptele Bisericii și ale indivizilor. Dar au reflectat și asupra cuvântului lui Dumnezeu, asupra subiectelor de credință, asupra regulilor de viață, au argumentat și au vorbit, au filosofat și au fost filologi și chiar au făcut greșeli..."

Această înțelegere a sarcinilor patrologiei nu corespundea obiectivelor pentru care Pratasov a introdus „învățătura istorico-teologică despre Părinții Bisericii" în seminarii și academii. Nu este întâmplător faptul că Filaret omite „teologic" în titlul cărții sale - „istoric" trebuie dat în plenitudinea sa neatinsă, și atunci va fi posibil să se tragă o concluzie teologică, iar din învățătura părinților extrage tradiția mărturisită în ea...

De aceea, cartea sa a fost oprită în Sinod. În plus, Filaret a vorbit prea dur despre Petru Movilă și despre „Mărturisirea" sa...

Calculul contelui Pratasov de a întoarce sau schimba direcția dezvoltării și operei teologice rusești nu s-a adeverit. Tradiția teologică rusă era deja atât de vie și puternică, încât planul exagerat și de partid al procurorului-șef s-a izbit de această rezistență internă. Acest lucru

este dezvăluit cu o evidentă claritate atunci când se compară programele și implementarea lor. Dogmatica lui Makariev era, într-o oarecare măsură, tocmai un program, oficial sau semi-oficial. Dar a fost întâmpinată cu mare ostilitate - chiar și atunci când a fost preluată în conducere, de dragul bogatei materii prime colectate în ea, rareori cineva a acceptat în același timp propria metodă a autorului. „Metoda lui Makariev" a triumfat abia mult mai târziu, deja în anii '80, sub Pobedonoștiv, când a fost proclamat deschis principiul inerției în viața istorică, „pe care gânditorii miopi ai noii școli îl confundă indiferent cu ignoranța și prostia". Cu toate acestea, chiar și atunci acest „triumf" a rămas doar vizibil...

Pratasov ar fi putut obține înlăturarea lui Filaret al Moscovei din Consiliul de la Sankt Petersburg și îndepărtarea sa efectivă din treburile sinodale. Dar cât de caracteristic este faptul că a fost totuși obligat să-i ceară lui Filaret părerea și opinia sa cu privire la toate problemele esențiale și importante și să-i trimită majoritatea proiectelor și propunerilor sale spre revizuire. Și Filaret a păstrat suficientă influență pentru a opri inițiativele excesive ale procurorului-șef cu dezacordul său. Pratasov a reușit să-și stabilească propria ordine în Academia din Sankt Petersburg, să instaureze un spirit nou. La Moscova, totul a rămas neschimbat, fără acele schimbări pentru noul pe care Pratasov îl dorea atât de mult. Predarea filosofiei în direcția anterioară, studiul Scripturii și al limbii ebraice au continuat. Și în momentul în care se efectuau căutări în toată Rusia pentru litografia ilegală a traducerii lui Pavski, Filaret a făcut o propunere oficială Conferinței Academice de la Moscova: să se impună tuturor profesorilor obligația de a prezenta cel puțin o parte din lecțiile lor într-o formă prelucrată și de a litografia sau tipări aceste notițe pentru uz intern, cu aprobarea conferinței și cu știrea episcopului diecezan. Această propunere nu a avut consecințe practice. Dar este atât de indicator faptul că, chiar în momentul în care Administrația Spirituală și Educațională nou deschisă a încercat să oprească munca independentă a profesorilor, înmânându-le o carte „clasică" obligatorie pentru îndrumare, Filaret a continuat să se afirme pe poziția anterioară a Statutelor lui Alexandru, conform căreia era necesar să se trezească gândirea și inițiativa studenților, mai degrabă decât să se lege de ei cu definiții și expresii predefinite...

În 1815, Filaret a ridicat din nou problema biblică și a prezentat Sfântului Sinod celebra sa notă „Despre demnitatea dogmatică și utilizarea protectoare a celor șaptezeci de interpreți greci și a

traducerilor slave ale Sfintei Scripturi" (a fost publicată abia în 1858, în „Suplimentele" de la Moscova). Nota a fost redactată foarte concis și atent - fusese recenzată anterior de Filaret al Kievului, Grigori Postnikov și Gavriil Gorodkov, pe atunci arhiepiscop de Riazan...

Filaret avea în vedere prevenirea utilizării incorecte a diferitelor texte biblice. El insistă, în primul rând, că în Vechiul Testament utilizarea relativă a ambelor texte este obligatorie și niciuna dintre ele separat nu ar trebui acceptată ca „auto-autentică" (adică autentică), deși ar trebui să începem cu cei Șaptezeci. Ambele texte ar trebui acceptate „în demnitatea lor dogmatică". Filaret a propus publicarea unei noi ediții a Bibliei slave, cea mai convenabilă pentru uz privat, cu o indicare a conținutului pe capitole și note explicative...

În nota sa, Filaret a spus mai puțin decât și-ar fi dorit pentru a ajunge la un acord cu prietenii săi, în special cu Filaret al Kievului, care erau împotriva traducerii rusești și tratau textul ebraic cu reținere. Era greu de crezut că îl va convinge pe Filaret al Kievului. Era mai bine să se mențină ferm pe un minim acceptabil pentru toți...

Mai târziu, deja în anii '60, disputa privind textele biblice a reapărut cu mare intensitate. A fost un epilog tardiv al disputelor din anii '40...

Dar tocmai „bileta" lui Filaret a fost acceptată în conducere când, în noua domnie, traducerea Vechiului Testament a fost reluată...

Captivitatea lui Pratasov pentru teologia rusă nu a fost foarte lungă, deși a fost epuizantă. Singurul domeniu în care Pratasov a putut triumfa a fost relația dintre stat și Biserică. Noua structură a organelor centrale de conducere a extins și a întărit influența și puterea directă a Imperiului în treburile și viața Bisericii...

12. Rezultatele reformelor Alexandr-Nikolaev în sfera spirituală și educațională.

Este departe de a fi ușor să oferim o descriere generală a școlii teologice din epoca lui Alexandru și Nicolaevski. S-au spus și s-au povestit prea multe lucruri rele și sumbre despre această școală „pre-reformă". Tocmai despre această școală au scris Pomialovski, Rostislavov, Nikitin. Iar evaluarea unui „gardian" atât de incontestabil precum faimosul Askocenski, V. I., coincide complet cu mărturia acestor „demascători". Și Askocenski a judecat dintr-un punct de vedere „secular". El era jenat de grosolănia „seminaristului lumesc" și îi

numea cu dezgust și răutate pe seminariști „vite cenușii”. Askocenski nu se deosebea prea mult în viziunea sa asupra lumii de Rostislavov. „Un caracter ucis, concepte nedezvoltate, o inimă goală, o tendință spre vicii grosolane - iată ce primește ca moștenire un tânăr care cade în această investigație a gândirii și a sentimentului bun, sincer.” Aceasta este concluzia sumbră a lui Askocenski...

Și trebuie să recunoaștem că există mult adevăr în aceste acuzații și condamnări. Existau multe deficiențe grave în școala din acea vreme. Iar principala era, într-adevăr, grosolănia moralei...

De asemenea, trebuie amintit că școlile teologice din acea vreme se aflau în mare sărăcie, dezorganizare și insecuritate materială. Chiar și profesorii academici trăiau în spații extrem de înghesuite și sărăcie...

Procentul de studenți care reușeau uneori scădea aproape la jumătate, iar în registrele de clasă se puteau găsi încă note uimitoare despre inexistența în clase „din cauza fugării” sau „din cauza lipsei de îmbrăcăminte”. Cerințele înalte ale cartei erau prea adesea complet imposibil de îndeplinit. La urma urmei, carta impunea dezvoltarea la studenții spirituali nu atât a memoriei, cât a înțelegerii. Între timp, tocmai îmbătățirea a devenit de obicei metoda normală de predare. Iar formalismul, retorica și convenționalismul au predominat în predare...

Totuși, toate aceste deficiențe incontestabile, în analiza finală, nu au slăbit impulsurile creative ale generațiilor din acea vreme...

Și semnificația istorică și culturală generală a acestor școli teologice „pre-reformiste” trebuie recunoscută ca fiind pozitivă și apreciată cu atenție. La urma urmei, această rețea de școli teologice s-a dovedit a fi adevărata bază socială pentru întreaga dezvoltare și extindere a culturii și educației ruse în secolul al XIX-lea. Școala seculară nu a prins putere foarte repede, nu mai devreme de anii 1940 - Gimnaziul din Kazan și chiar Universitatea, așa cum sunt descrise de S. T. Aksakov, erau mult în urma seminariilor din acea vreme, ca să nu mai vorbim de Academiile transformate. „Seminaristul” a rămas constructorul educației ruse într-o varietate de domenii timp de decenii. Istoria științei și a erudiției rusești în general este strâns legată atât de școala teologică, cât și de cler. Este suficient să trecem în revistă listele profesorilor și oamenilor de știință ruși, din orice specialitate - există două categorii sociale de bază: „seminarist” și „străin” (cel mai adesea de origine germană sau suedeză, mai rar de origine poloneză) și reprezentanți relativ rari ai nobilimii și birocrației.

Și în psihologia academică și literară rusă, până foarte recent, se puteau recunoaște ecouri și urme clare ale acestui trecut spiritual și școlar. A fost o sursă atât de forță, cât și de slăbiciune - curiozitate creativă și maximalism lipsit de griji. Prima jumătate a secolului trecut a fost epoca decisivă în acest sens. Atunci au crescut și au fost formate acele generații care trebuiau să acționeze la mijlocul secolului și mai târziu, în acele decenii anxioase de „emancipare" și „sărăcire", când baza socială a educației rusești a început să se extindă atât de repede, când au apărut așa-numiții „raznochinets". Și, la urma urmei, „raznochinets" era cel mai adesea un seminarist...

În istoria teologiei ruse, ca și în istoria filosofiei ruse, tocmai această primă jumătate a secolului a fost o perioadă decisivă...

Primul lucru care iese în evidență este abundența forțelor vii. O serie de caractere puternice, o serie de fețe strălucitoare și un mediu receptiv în jurul liderilor, studenților și adepților din jurul profesorilor - acesta este de obicei cazul în epocile cu teme semnificative. O astfel de temă a existat în acea epocă. În acea epocă, se decidea problema existenței însăși a teologiei ruse. Și se decidea cu un „da" creativ... Putem enumera victoriile obținute atunci punct cu punct...

Rezultatul incontestabil al erei disputelor și temerilor biblice a fost o cunoaștere mai bună și mai responsabilă a Sfintei Scripturi. În această perioadă s-a pus o bază solidă pentru erudiția biblică rusă și teologia biblică. Și aceasta nu era doar o chestiune de simplă erudiție sau de soarta câtorva. Carta din 1814 cerea ca toți studenții să citească Scriptura, iar însăși sarcina școlii teologice era definită aici, cu o imprecizie caracteristică, după cum urmează: „formarea unor slujitori pioși și iluminați ai Cuvântului lui Dumnezeu". Au fost rezervate ore speciale pentru citirea Scripturii și s-a făcut o distincție între citirea „grăbită" și citirea „lentă", cu explicații, și s-a propus marcarea și analizarea „celor mai importante locuri ale adevărurilor teologice" (așa-numitele „sedes doctrinae"). Hermeneutica era tocmai baza teologiei - theologia hermeneutica sau teologia „explicativă". Și, în plus, studenții trebuiau să citească Biblia „ei înșiși". Aceasta a fost legată și de atenția specială acordată limbilor Bibliei, nu doar greaca, ci și ebraica. De la „inversare", însă, studiul ebraicei a fost luat sub suspiciune - nu este această limbă a evreilor acum apostați un instrument al ereziei și neologismului?...

Și Sfintele Scripturi au început să fie citite mai puțin. Cea mai afectată de acest lucru a fost învățătura elementară a Legii lui Dumnezeu - iar oamenii se temeau să le citească Evanghelia copiilor. Cu toate acestea, temelia biblică a fost pusă ferm...

Un simț viu al Revelației Divine — acesta a fost primul rezultat pozitiv al perioadei trăite. Sau, cu alte cuvinte, intuiția istoriei sacre... Nu mai puțin important a fost al doilea rezultat. În tradiția teologică a acelei vremuri, speculația filosofică și mărturia Revelației s-au contopit organic. Cu alte cuvinte, „teologie" și „filosofie". Acest lucru va fi discutat în detaliu mai jos...

Și al treilea rezultat a fost chiar întărit de „reforma" lui Pratasov — a fost trezirea unui simț istoric — una dintre cele mai caracteristice și distinctive trăsături ale întregii dezvoltări rusești din ultimul secol. În parte, era totuși istorismul secolului al XVIII-lea — mai degrabă o curiozitate arheologică despre trecut, o experiență sentimentală a unui timp apus, un sentiment de ruine și devastare. Dar, din nou, carta din 1814 recomanda deja să se pună un accent special pe „ceea ce se numește filosofia istoriei". Acesta era un sfat de a trezi o percepție dinamică asupra vieții. Cea mai nouă filozofie germană a fost de mare ajutor în acest sens. Trezirea interesului religios pentru trecut a fost, de asemenea, legată de aceasta. Cu alte cuvinte, un simț al Tradiției...

Școala teologică, cu toate neajunsurile și slăbiciunile sale, era o școală clasică și umanitară, iar aceasta era singura legătură care lega cultura și erudiția rusă de moștenirea Evului Mediu și a Renașterii. Și în această școală s-a dobândit o cunoaștere solidă a limbilor antice, inclusiv parțial a ebraicei. De altfel, soarta limbii grecești în școala generală a fost destul de tristă. În 1826, era considerată un lux inutil, dar a fost totuși lăsată în program. În 1851, a fost complet desființată în gimnazii (cu excepția orașelor universitare, a orașelor cu populație greacă și a districtului educațional Dorpat) - era necesar să se găsească ore pentru științele naturii. A apărut un dezacord între ministrul educației publice, prințul Șirinski-Șihmatov, și adjunctul său, Norov, pe această temă, deși ambii aveau în general același spirit clerical. Dar ministrul se temea că tinerii se vor abate de la principiile creștine după ce citesc autori păgâni. Dimpotrivă, A. S. Norov era sigur că limba greacă „îndrumă mințile tinerilor spre sublim și elegant", îi distrage de la citirea cărților dăunătoare și deșarte și, în plus, este limba principală a Bisericii Ortodoxe de Răsărit. În orice caz, Părinții au fost introduși în program, de la Clement al Romei până la Hrisostom. În 1871, limba

greacă a fost readusă în programele gimnaziale cu un număr extrem de exagerat de ore. În nota explicativă, s-a pus un accent deosebit pe faptul că cunoașterea acestei limbi ar face posibilă citirea Evangheliei, a Părinților și a canoanelor liturgice în limba originală, „drept urmare a căruia însăși școala noastră academică va deveni dragă oamenilor”. În realitate, gramatica era predată mai mult decât orice altceva, iar autori necreștini erau citiți...

Rămâne de remarcat ultimul rezultat. În perioada analizată, publicarea teologică a început să se dezvolte rapid. Au apărut reviste teologice. Au fost publicate destul de multe cărți individuale. Nu au fost publicate doar manuale și nu doar culegeri de cuvinte edificatoare sau discursuri. A devenit obișnuit să se publice și să se tipărească cele mai bune lucrări de licență, adică disertații de master. Trebuie amintit că în școala din acea vreme în general, și în școlile teologice în special, se acorda o atenție deosebită exercițiilor scrise ale studenților, artei scrisului. În academii în special se încerca dezvoltarea darului și a priceperii scrisului. De asemenea, se preda traducerea: din limbi vechi, în primul rând, dar și din altele noi. În școlile teologice, gândirea rusă trecea prin școlile filologice și literare...

Acest lucru a făcut posibilă dezvoltarea rapidă a jurnalismului academic și teologic în perioada următoare...

Și, în general, până în anii '60, teologul rus se afla deja la același nivel istoric ca și contemporanii săi occidentali...

Întreaga cale a fost parcursă în prima jumătate de secol...

---

[1] HARPA EAOLIANĂ (numită după zeul grec al vânturilor, Eol), un instrument muzical. Corzile (9–13), acordate la unison și vibrate de mișcarea aerului, produc armonice ale unui ton comun; volumul sunetului depinde de puterea vântului. Cunoscută din cele mai vechi timpuri, s-a răspândit în Europa la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Harpă eoliană, un **instrument** muzical , asemănător unui gusli în picioare, cântat de **vânt** ; sunetele consonante răspund unele la altele (conform lui Dahl).

[2] KOȘELEV Rodion Alexandrovici (1749-1827) - ministru renumit, membru al Consiliului de Stat.

[3] LAVATER (Lavater) Johann Kaspar (1741-1801), scriitor elvețian. A scris în limba germană. Romanul „Ponțiu Pilat sau Mica Biblie" (1782-85), drama „Avraam și Isaac" (1776) sunt de natură religioasă; poezie lirică. Un tratat de fiziognomie „Fragmente fiziognomice..." (1775-78).

[4] SAINT MARTIN (Saint Martin) Louis Claude (1743-1803), filosof mistic francez. Controversat cu iluminiștii; în Revoluția Franceză de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a văzut o „judecată a lui Dumnezeu" providențială. A influențat romantismul german și francmasoneria rusă.

[5] ECKARTSHAUSEN (Eckartshausen) Karl von (1752-1803), scriitor german. A fost cenzor în Bavaria. Autor a numeroase lucrări cu conținut alchimic și religios-mistic, care au devenit larg cunoscute în Germania și Rusia.

[6] TERESA DE AVILAS (Teresa de Avila), Tereza lui Isus (1515-82), mistică spaniolă, călugăriță carmelită din 1533. În 1562 a părăsit mănăstirea și a fondat o nouă mănăstire, ceea ce a dus în 1580 la separarea ordinului așa-numiților Carmelitani Desculți (și, de asemenea, Carmeliți - vezi Juan de la Cruz). În anii 1960, a fost canonizată de Biserica Catolică ca Doctor al Bisericii. Una dintre cele mai bune scriitoare ale „epocii de aur" spaniole. Operele principale - „Cartea vieții mele" (1562-65), „Calea spre perfecțiune" (1583), „Castelul interior sau Conacele sufletului" (1589). Pomenită în Biserica Catolică pe 15 octombrie.

[7] TAULER (Tauler) Johann (cca. 1300-61), mistic german, dominican, predicator, discipol al lui J. Eckhart. A influențat figurile Reformei germane.

[8] JUNG-STILLING Johann Heinrich (1740-1817), scriitor, medic german, reprezentant al pietismului. Autor de romane și opere religioase-mistice populare în Germania și în alte țări europene, inclusiv în Rusia.

[9] KRUDENER Varvara-Julia (KRIDENER, născută Fittinghoff), scriitoare, predicatoare a misticismului. 1764-1825. Poezii și povestiri, notițe, predici și jurnale ale lui V.-J. Krudener din 1796-1821. Scrisori ale lui V.-J. Krudener către împăratul Alexandru I, prințul A.N. Golitsyn și

alții. Corespondența lui V.-J. Krudener cu Benjamin Constant, regina Louise a Prusiei și alții.

[10] EMPETAIS - teolog și mistic genevez.

[11] OBERLIN, un pastor, a recunoscut responsabilitatea lumii creștine pentru suferința provocată evreilor.

[12] FRAȚII CEHI (Comunitatea Fraților Cehi, denumită și Frații Boemi, în Moravia - Frații Moravi), o sectă religioasă cehă din secolele XV-XVII.

Mișcarea Fraților Cehi a apărut la mijlocul secolului al XV-lea ca reacție la înfrângerea taboriților. Primele comunități ale Fraților Cehi au fost fondate în 1547 de către adepții lui Petru Chelčický. După ce au format o organizație bisericească independentă de Papă, Frații (în principal țărani și artizani) au predicat sărăcia, smerenia și nerezistența la rău prin violență. Negând statul ca sursă a răului, inegalitatea de clasă și proprietate, sectarii au încercat să evite activitățile seculare active.

Mai târziu, comunității i s-au alăturat cetățeni înstăriți, reprezentanți ai clasei cavalerești cehe. Frații cehi adoptă poziții mai active, își concentrează activitățile asupra educației, înființează școli și topografii. Din rândul fraților provin mulți oameni de știință - Jan Blahoslav, Jan Amos Komensky.

Frații cehi au fost persecutați de Biserica Catolică și de autoritățile habsburgice, iar după înfrângerea Revoltei Cehe din 1618-1620, frații au fost supuși represiunii. În secolul al XVIII-lea, adepții Fraților cehi au format comunități Herrnhuter, care s-au răspândit în Germania, țările baltice și America de Nord.

[13] QUAKERI (din engleza Quakers, literal - scuturare; auto-nume - Societatea Prietenilor), membri ai unei comunități creștine religioase fondate la mijlocul secolului al XVII-lea în Anglia. Aceștia resping instituția preoției, sacramentele bisericești, predică pacifismul și sunt implicați în activități caritabile. Comunitățile quakere sunt răspândite în principal în SUA, Marea Britanie și țările est-africane.

[14] Joseph Marie de MAISTER (1.04.1753, Chambéry, Savoia - 26.02.1821, Torino) conte, gânditor conservator francez, om de stat regalist, publicist și filosof religios.

Educat de iezuiți, a absolvit Universitatea din Torino în 1774. Între 1802 și 1817 a fost trimisul regelui Sardiniei la Sankt Petersburg, unde a scris principalele sale lucrări: „Eseu despre principiul generator al instituțiilor umane" (Essai sur le principe generateur des constitutions politiques..., 1810), „Despre Papă" (Du pape..., v. 1-2, 1819), „Serile din Sankt Petersburg" (Les soriees de St. Peterbourg..., v.1-2, 1821), care a rămas neterminată. La începutul activității sale, Maistre spera să contribuie la instaurarea ordinii religioase mondiale declarate cu ajutorul francmasoneriei. El considera Marea Revoluție Franceză o pedeapsă divină pentru păcatele omenirii. În tratatul său antirevoluționar, Considerații asupra Franței (1796), Maistre s-a opus ideilor rousseauiste despre contractul social și virtutea naturală, precum și raționalismului voltairean. Opiniile politice ale lui Maistre erau condiționate de ideea sa de a introduce ordinea religioasă în lume: era pregătit să recunoască nu doar Bourbonii sau Napoleon drept complici și instituitori ai acesteia, ci chiar și guvernul revoluționar, deoarece acesta renunțase la anarhie (de unde și analogia scandalos de faimoasă a călăului ca executor al ordinii). Maistre considera Europa medievală a secolelor XII-XIII o societate ideal ordonată, propunând „restaurarea" conglomeratului teocratic de state monarhice, sudate direct de autoritatea spirituală a papei. Ca filosof al istoriei, Maistre este un susținător al providențialismului religios: providența divină este opusă de un principiu malefic, încăpățânat. Împreună cu L. Bonald, Maistre a fost ideologul mișcării clerical-monarhiste europene din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Este autorul sintagmei „Fiecare națiune are guvernul pe care îl merită".

[15] ETATISM (din franceză etat - stat), o direcție a gândirii sociale care consideră statul drept rezultatul și scopul suprem al dezvoltării sociale.

[16] SINCRETISM (din grecescul synkretismos - conexiune),

1) inseparabilitatea, caracterizând starea nedezvoltată a unui fenomen (de exemplu, arta în stadiile inițiale ale culturii umane, când muzica, cântatul, poezia, dansul nu erau separate unele de altele; inseparabilitatea funcțiilor mentale în stadiile incipiente ale dezvoltării unui copil etc.).

2) Amestecarea, fuziunea anorganică a unor elemente eterogene, de exemplu, diverse culte și sisteme religioase din antichitatea târzie - sincretismul religios al perioadei elenistice.

[17] BOHME (Bohme) Jacob (1575-1624), filosof panteist german. Cizmar de profesie. Misticismul și filosofia naturală a lui Boehme sunt impregnate de idei dialectice elementare. El a avut o mare influență asupra romantismului german.

[18] FENELON (Fenelon) François (1651-1715), scriitor francez, arhiepiscop. În romanul filosofico-utopic „Aventurile lui Telemah" (1699) - ideea unei monarhii luminate. Tratate didactice.

[19] AGNOSTICISM (din grecescul agnostos - inaccesibil cunoașterii), o doctrină filosofică ce neagă posibilitatea cunoașterii lumii obiective și accesibilitatea adevărului; limitează rolul științei doar la cunoașterea fenomenelor. Agnosticismul consecvent este reprezentat în învățăturile lui J. Berkeley și D. Hume.

[20] AFAZIE (din a - prefix negativ și grecescul phasis - rostire), o tulburare de vorbire cu conservarea organelor vorbirii și auzului, cauzată de deteriorarea cortexului cerebral. Principalele forme sunt motorii (pierderea capacității de a vorbi, menținând în același timp înțelegerea vorbirii) și senzoriale (înțelegerea vorbirii este afectată; capacitatea de a pronunța cuvinte și expresii este adesea păstrată). De obicei, este însoțită de alexie și agrafie.

[21] SWEDENBORG (Swedenborg) Emanuel (1688-1772), om de știință și teosof-mistic suedez. Lucrări în domeniul mineritului, matematicii, astronomiei etc., o serie de proiecte tehnice. Există comunități de adepți ai teosofiei lui Swedenborg în diverse țări, în principal în SUA și Marea Britanie.

[22] LESSING Gotthold Ephraim (1729-81), dramaturg, teoretician al artei și critic literar german al Iluminismului, fondator al literaturii clasice germane. În lupta pentru o cultură națională democratică ca mijloc de reînnoire politică a Germaniei, a creat prima dramă „burgheză" germană „Domnișoara Sarah Sampson" (1755), comedia educativă „Minna von Barnhelm" (1767). În tragedia „Emilia Galotti" (1772) a condamnat tirania socială, în drama „Nathan cel Înțelept" (1779) a pledat pentru toleranță religioasă și umanitate. A apărat principiile estetice ale realismului educațional (cartea „Laocoon", 1766; „Drama din Hamburg", 1767-69).

[23] FICHTE (Fichte) Johann Gottlieb (1762-1814), filosof german, reprezentant al filosofiei clasice germane. Profesor la Universitatea din Jena (1794-99), a fost forțat să plece din cauza acuzațiilor de ateism. În

„Discursuri către națiunea germană” (1808) a îndemnat poporul german la renaștere morală și unificare. Profesor (1810) și primul rector ales al Universității din Berlin. A respins „lucrul în sine” al lui Kant; conceptul central al „doctrinei științei” a lui Fichte (ciclul de lucrări „Știința cunoașterii”) este activitatea „conștiinței de sine” universale impersonale, „eul”, care se postulează pe sine și opusul său - lumea obiectelor, „non-eul”. Dialectica procesului nesfârșit de auto-postulare creativă a „eului” într-o formă revizuită a fost adoptată de F.W. Schelling și G.W.F. Hegel.

[24] SHAFTSBURY Anthony Ashley Cooper (1671-1713), conte, filosof, estetician și moralist englez, reprezentant al deismului. A dezvoltat doctrina armoniei care domnește în lume și în om, a cărei sursă este Dumnezeu. În dialogurile sale, a afirmat ideea demnității și libertății interioare a omului („Moraliștii”, 1709).

[25] VETRINSKI (Irodion Iakovlevici) a studiat la Academia Teologică din Sankt Petersburg și a absolvit cu licență în 1814; apoi a fost profesor acolo, iar din 1818 profesor ordinar; între 1814-1822 a predat istoria filosofiei, iar între 1823-1826 - filosofie; din 1826 a fost cenzor al comitetului principal de cenzură, iar din 1834 - director al gimnaziului din Moghilev. Lucrările sale: „Primul cântec al Eneidei lui Virgil” (din latină, Sankt Petersburg, 1820); „Orațiuni funerare ale lui Fleshier” (din franceză, Sankt Petersburg, 1824); „La moartea împăratului Alexandru I” (elegie, Sankt Petersburg, 1825); „La moartea împărătesei Elisabeta Alekseevna” (Sankt Petersburg, 1826); „La moartea împărătesei Maria Feodorovna” (Sankt Petersburg, 1828); „Monumente ale Bisericii Creștine Antice sau Antichități Creștine” (Sankt Petersburg, 1829-1845); „Scrisori rusești despre o viață fericită după vârstă” (Sankt Petersburg, 1848); „Methaphysica” (Sankt Petersburg, 1821). În plus, Vetrinsky a publicat „Regulile elocvenței superioare” de contele Speransky (cu o biografie a autorului, Sankt Petersburg, 1844). M. M.

[26] BANTIȘ-KAMENSKY, Dmitri Nicolaevici (1788-1850), istoric și arheograf rus. Fiul lui N. N. Banțiș-Kamenski. Lucrări despre istoria Ucrainei, „Dicționarul oamenilor memorabili din țara rusă” (vol. 1-8, 1836-47).

[27] Purtătorii de tentă evanghelică ai pietismului în Rusia la începutul secolului al XIX-lea au fost doi predicatori din Germania: Johann GOSSNER și Ignatius LINDL. În 1819, Lindl a venit la Sankt Petersburg, unde a fost primit în mod neașteptat de împărat și de prințul Golitsyn.

I s-a permis să predice, dar Lindl nu a rămas mult timp la Sankt Petersburg; în primăvara anului 1820, a primit o poziție la Odessa, cu drepturile unui episcop catolic.

La Sankt Petersburg, opera lui Lindl a fost continuată din 1820 de Gossner (1773-1858). Gossner a fost acceptat în consiliul de administrație al Societății Biblice și i s-a oferit oportunitatea de a predica. „Predicile sale au fost auzite până la curtea regală din Țarskoie Selo", scrie istoricul Botezului A. V. Karev, „printre ascultătorii săi s-au numărat chiar și miniștri ai guvernului regal".

[28] METODISTII (Biserica Metodistă), o biserică protestantă, în principal în SUA și Marea Britanie. A apărut în secolul al XVIII-lea, separându-se de Biserica Anglicană, cerând respectarea consecventă și metodică a preceptelor religioase. Metodiștii predică smerenia religioasă și răbdarea.

[29] ILLUMINATI (din latinescul illuminatio — iluminare, iluminare), „iluminați", denumirea celor care au acceptat botezul creștin de către Părinții Bisericii pre-niceeni. Cei botezați erau numiți „iluminați" (din grecescul photismoi) pe motiv că în ultima etapă a catehismului li se comunica și explica simbolul credinței, în urma căruia harul „iluminator" se cobora asupra lor, dezvăluindu-le înțelegerii misterul credinței creștine. Clement din Alexandria, discutând despre sacramentul botezului, a scris că harul iluminator face o persoană diferită de ceea ce era înainte de „spălare" și că, din moment ce cunoașterea apare odată cu această iluminare, luminându-ne mintea cu strălucirea ei, chiar în momentul în care auzim formula baptismală, suntem transformați din ignoranți în ucenici. Potrivit lui Clement, această acțiune a harului se numește iluminare, în care contemplăm „lumina sfântă a mântuirii", adică îl vedem clar pe Dumnezeu.

Ulterior, numele de „Illuminati" (altfel – Alumbrades sau Alombrades) a fost adoptat de adepții unei secte mistice care a apărut în Spania la începutul secolului al XVI-lea și, puțin mai târziu (între 1623 și 1635), s-a răspândit și în Franța sub numele de Guerinettes. Mai târziu, așa au început să se autointituleze membrii unei societăți secrete fondate la 1 mai 1776 de Adam Weishaupt, profesor de drept canonic la Ingolstadt.

[30] QUIETISM (din latinescul quietus - calm, senin), o învățătură religioasă care aduce idealul supunerii pasive față de voința lui Dumnezeu la cerința de a fi indiferent față de propria „mântuire". A apărut în secolul al XVII-lea în cadrul catolicismului și a fost

condamnat de autoritățile bisericești. În sens figurat - contemplare, inacțiune.

[31] De aceea leul pădurii îi va lovi, lupul pustiului îi va nimici, leopardul va pândi lângă cetățile lor; oricine va ieși din ele va fi sfâșiat, căci fărădelegile lor s-au înmulțit, răzvrătirile lor sunt puternice.

[32] MASSILLON (Massillon) Jean Baptiste (1663-1742) Episcop și predicator francez.

[33] BOURDALOUE, Louis (1632-1704), preot și scriitor religios francez. Cartea „Predici" (vol. 1-17, publicată în 1707-1734).

[34] NIKANOR (pe numele de familie Alexandru Ivanovici Brovkovici) (1827-90), filosof ortodox rus, publicist, scriitor spiritual. Între 1868-71 a fost rector al Academiei Teologice din Kazan, din 1871 episcop, iar din 1886 arhiepiscop de Herson și Odesa. Principala sa lucrare a fost „Filosofia pozitivă și ființa suprasensibilă" (vol. 1-3, 1875-88).

[35] PALMER, William (1811-79) - arhidiacon anglican. Cu scopul de a reuni Biserica Anglicană cu Biserica Ortodoxă de Răsărit, a vizitat Rusia de două ori în anii 1840. După eșecul acestor încercări, s-a convertit la catolicism (1855). A corespondat cu A. S. Khomyakov și a scris o carte despre Patriarhul Nikon.

[36] TERESA DE AVILAS (Teresa de Avila), Tereza lui Isus (1515-82), mistică spaniolă, călugăriță carmelită din 1533. În 1562 a părăsit mănăstirea și a fondat o nouă mănăstire, ceea ce a dus în 1580 la separarea ordinului așa-numiților Carmelitani Desculți (și, de asemenea, Carmeliți - vezi Juan de la Cruz). În anii 1960, a fost canonizată de Biserica Catolică ca Doctor al Bisericii. Una dintre cele mai bune scriitoare ale „epocii de aur" spaniole. Operele principale - „Cartea vieții mele" (1562-65), „Calea spre perfecțiune" (1583), „Castelul interior sau Conacele sufletului" (1589). Pomenită în Biserica Catolică pe 15 octombrie.

[37] EBRAIST - specialist în studiul limbii ebraice.

[38] BARONIUS (Baronius, Baronio) Caesar (31 octombrie 1538 – 30 iunie 1607, Roma), cel mai mare istoric al Bisericii Catolice din Contrareformă, membru al congregației monahale romane a oratorienilor, cardinal.

În tinerețe a studiat dreptul la Roma, unde l-a întâlnit pe celebra figură a reformei catolice, Sfântul Filippo Neri. Sub influența sa, Baronius a ales o carieră în biserică. În 1561 a devenit diacon și a obținut o diplomă în drept. Până în 1581 a fost predicator și profesor de istorie bisericească în congregația Oratorienilor creată de Neri - o asociație de clerici care respectau voturile monahale. În 1593, Baronius a devenit rectorul acesteia. Din 1597 a fost șeful Bibliotecii Vaticanului și a devenit curând o figură semnificativă în Curia Romană: a fost confesorul Papei Clement al VIII-lea, în 1595 a fost ales cardinal, iar alegerea sa ca papă în 1605 a fost împiedicată doar de veto-ul Spaniei, a cărei politică în Italia a fost subiectul criticilor sale dure.

Baronius este numit pe bună dreptate „părintele istoriei bisericești".

În secolul al XVI-lea, Biserica Catolică a fost supusă unor critici devastatoare în istoriografia protestantă (secolele Magdeburgului). La insistențele Papei Sixt al V-lea, Baronius a început să lucreze la o lucrare de răspuns, iar rodul multor ani de cercetare a fost Analele Bisericii (Annales Ecclesiastici, 1588-1617). Lucrarea în 12 volume acoperă istoria Bisericii până în 1198. I-a adus istoricului nu doar faimă: o dezbatere aprinsă cu colegii francezi și spanioli amenința să se încheie cu Inchiziția.

În „Analele Bisericești", autorul demonstrează o vastă erudiție, o strictă fundamentare documentară și o analiză meticuloasă a surselor.

[39] RUNICH Dmitri Pavlovici (1778-1860), om de stat rus. Din 1821, administrator al districtului educațional din Sankt Petersburg. Susținător al consolidării influenței religiei în universități. A obținut demiterea lui A. I. Galich, K. I. Arsenyev, A. P. Kunitsyn, M. A. Balugyansky și a altora de la Universitatea din Sankt Petersburg. Împreună cu M. L. Magnitsky, a redactat proiectul cartei cenzurii (1826). În 1826, a fost judecat pentru abuzuri. Autor de memorii.

[40] PROSODIE (greacă prosodia - accentu, refren),

1) același lucru cu versificația sau critica poetică.

2) O subsecțiune a versificației este studiul elementelor de vorbire semnificative din punct de vedere metric (silabe lungi și scurte, accentuate și neaccentuate etc.).

[41] BAADER (Baader) Franz Xaver von (1765-1841), filosof religios, medic, specialist în științe naturale german, reprezentant al romantismului filosofic și al catolicismului neortodox.

[42] ECLECTISM (eclectism) (din grecescul eklektikos - alegere), o combinație mecanică de principii, opinii, teorii, elemente artistice etc. eterogene, adesea opuse; în arhitectură și artă plastică, o combinație de elemente stilistice eterogene sau o alegere arbitrară a designului stilistic pentru clădiri sau produse artistice care au un sens și un scop calitativ diferite (utilizarea stilurilor istorice în arhitectură și industria artei din secolul al XIX-lea).

[43] MASILLON Jean Baptiste (1663-1743), predicator francez. În 1681 s-a alăturat congregației oratoriene; episcop de Clermont (din 1717). S-au păstrat aproximativ 100 de „cuvinte", inclusiv 10 dintre cele mai remarcabile – „cuvinte de Postul Mare".

[44] BRENNER (Heinrich Brenner) - prizonier suedez la Moscova; născut în 1669 în Botnia de Vest; în 1697 l-a însoțit pe celebrul Fabricius în Persia, dar la întoarcere a fost reținut la Moscova ca cetățen suedez și a fost ținut acolo până la Pacea de la Nystad. În această perioadă a compilat un extras din istoria armeană a lui Moise din Khorenatsi în latină (tipărită la Stockholm, 1725) și a scris o descriere a campaniilor lui Petru cel Mare. A murit în 1732 la Stockholm, unde a fost bibliotecar.

[45] SCHUBERT (Schubert) Gotthilf Heinrich (1780-1860), scriitor și gânditor romantic german. Romanul „Biserica și zeii" (1804). Tratate filozofice „Considerări asupra laturii nocturne a științei naturale" (1808), „Simbolismul somnului" (1814), „Istoria sufletului" (1830).

[46] BUDDEI Johann Franz (1667-1729) a editat Lexiconul istoric general (reeditat de mai multe ori și apoi a continuat: Allgemeines historisches Lexicon, I-IV. 3 Aufl., Leipzig, 1730-1732; Fortsetzung des Allgemeinen historischen).4.

[47] LACORDER (Lacordaire) Jean Baptiste Henri (1802-61) - predicator și scriitor catolic francez, preot, membru al Academiei Franceze. În perioada 1830-1832 a colaborat la revista „Viitorul" publicată de F. Lamennais, apărând libertatea învățământului, a conștiinței și a presei. A realizat restaurarea ordinului dominican în Franța și a devenit el însuși călugăr al acestui ordin.

[48] OBSCURANTISM (din latină obscurans - a întuneca), o atitudine extrem de ostilă față de educație și știință; obscurantism.

[49] BAUR (Baur) Ferdinand Christian (1792-1860), teolog protestant german, hegelian, fondator și conducător al școlii din Tübingen; profesor la Universitatea din Tübingen (din 1826).

[50] STRAUSS (Straub), David Friedrich (1808-74), teolog și filosof german, un tânăr hegelian. În lucrarea sa „Viața lui Isus" (vol. 1-2, 1835-36), a negat credibilitatea Evangheliilor și l-a considerat pe Isus o figură istorică. Mai târziu, s-a înclinat spre panteism.

[51] GHILIAROV-PLATONOV Nikita Petrovici [23 mai (4 iunie) 1824, Kolomna, provincia Moscova – 13 (25) octombrie 1887, Sankt Petersburg], publicist, filosof, editor rus.

Fiul preotului P. M. Nikitsky. A primit numele de familie Gilyarov la Școala Teologică din Kolomna (1831-38). În 1848 a absolvit Academia Teologică din Moscova (unde, în calitate de bursier al Mitropolitului Platon, a primit adăugarea de „Platonov" la numele său de familie). După obținerea masteratului (1850), a ținut prelegeri la academie despre istoria bisericii ruse, în care a predicat ideile toleranței religioase și ale bisericii luminate. În 1855, sub presiunea Mitropolitului Filaret, care vedea „gânduri discutabile" în prelegerile lui Gilyarov-Platonov, a fost forțat să demisioneze. În 1856 a fost numit cenzor al Comitetului de Cenzură din Moscova. Din 1863, a fost directorul Tipografiei Sinodale din Moscova.

Din 1867, Gilyarov-Platonov a publicat un ziar ieftin, *Sovremennye Izvestiya*, care critica abuzurile administrației, poliției și clerului. Ziarul, în ciuda orientării sale conservatoare, a fost supus represiunilor cenzurii și a adus pierderi. Gilyarov-Platonov a publicat mult în revistele *Russkiy Vestnik*, *Delo*, *Pravoslavny Sobesednik* și altele.

În anii 1850, Gilyarov-Platonov s-a apropiat ideologic de slavofili, în primul rând de A. S. Khomyakov; aceștia erau uniți de respingerea catolicismului și protestantismului. Ideile slavofile se reflectau în articolele de critică literară ale lui Gilyarov-Platonov (în special, în articolul „Cronica familiei și amintirile lui S. Aksakov", 1856). Reproșându-i lui Pușkin și Lermontov pentru indiferența morală și lui Gogol pentru negarea conținutului pozitiv al vieții rusești, el îi pune în contrast cu S. T. Aksakov. Sarcina artistului, potrivit lui Gilyarov-Platonov, „nu este de a realiza realitatea în numele unei idei", ci „de a

găsi strălucirea unei idei și cea mai întunecată realitate". Gilyarov-Platonov a respins „ideea de discordie", inerentă „minții occidentale atunci când judecă statul și societatea". În articolul „De unde vine nihilismul?" El definește nihilismul ca o „indignare sinucigașă a voinței amărâte a poporului rus" și îl vede ca pe un simptom al unei boli a societății. Principala lucrare critică și filosofică a lui Gilyarov-Platonov este „Ontologia lui Hegel" (Moscova, 1846). Filosofia lui Hegel, în opinia sa, contrazice „bunul simț" și, prin urmare, lasă o persoană cu două viziuni egale asupra lumii - cea cotidiană și cea abstract-teoretică. Potrivit lui V.V. Rozanov, Gilyarov-Platonov a dezvăluit „un gânditor profund pe care Rusia nu a avut timp să-l observe".

[52] BAUER (Bauer) Bruno (1809-82), filosof german, tânăr hegelian (vezi hegelianismul). Critic al creștinismului și al credibilității Evangheliilor. Considera că forța motrice a istoriei este conștiința de sine a „personalităților critice".

[53] POZITIVISM (francez positivisme, din latinescul positivus - pozitiv), o mișcare filosofică bazată pe faptul că orice cunoaștere autentică (pozitivă) este rezultatul combinat al științelor specializate; știința, conform pozitivismului, nu are nevoie de nicio filosofie deasupra ei. Fondată în anii 1830 de O. Comte (el a inventat termenul). Se face o distincție între pozitivismul „clasic" - E. Littré, I. Taine, E. Renan (Franța), J. S. Mill, G. Spencer (Marea Britanie), V. V. Lesevich, M. M. Troitsky (Rusia); empiriocriticism (machism); forma modernă de pozitivism este neopozitivismul (vezi Filosofia analitică). A influențat metodologia științelor naturale și sociale (în special a doua jumătate a secolului al XIX-lea).

Căile teologiei ruse

VI.
TREZIREA FILOSOFICĂ

1. Începutul „marii derive a ghețurilor" a gândirii rusești.
2. Nașterea „înțelepciunii rusești".
3. Ascensiunea filosofică a anilor treizeci și patruzeci.
4. Istoriosofia destinului rusesc.
5. Occidentalismul printre slavofili.
6. Concepțiile religioase ale lui Gogol.

7. A.S. Khomyakov este un ideolog al slavofilismului.
8. Despre locul și rolul Bisericii.
9. Trei perioade ale filosofiei ruse.
10. Criza religioasă a „anilor șaptezeci entuziasmați”.
11. Vladimir Sergheevici Soloviov - o schemă în trei părți a „teocrației universale”.
12. Nikolai Fiodorovici Fiodorov - „strălucirea unui vis nu este flacăra harului...”
13. Concluzie.

1. Începutul „marii derive a ghețurilor” din gândirea rusă.

Hegel a descris foarte expresiv procesul trezirii filosofice. În îndoială și chin, conștiința iese din calmul indiferent al vieții imediate, din „modul substanțial de existență”, se ridică deasupra vanității vieții, iar lumea devine pentru ea o enigmă sau o întrebare mentală. Există timpuri și perioade pentru nașteri filosofice. Și nu în general vine momentul să filozofezi, ci o anumită filosofie apare în rândul unui anumit popor. O astfel de trezire este întotdeauna precedată de o soartă istorică mai mult sau mai puțin complexă, de o experiență și o încercare istorică plină și lungă - acum devine subiect de reflecție și discuție. Viața filosofică începe ca un nou mod sau o nouă etapă a existenței naționale...

O astfel de naștere sau trezire filosofică, această dezintegrare a „aspirației interioare” cu „realitatea externă”, a fost experimentată de conștiința rusă la începutul anilor douăzeci și treizeci ai secolului trecut...

A fost o schimbare spirituală, în primul rând...

Vine o nouă generație, „oamenii anilor treizeci”, și toată aceasta stă sub semnul unui fel de anxietate, al unui fel de excitație extremă. „Panica se intensifică în gând”, spune Ap. Grigoriev, [1] , „iar boala tensiunii morale se răspândește ca o infecție”. Această nouă generație se simte cumva inconfortabil în viață, ca și cum ar fi nelalocul ei. Lermontov a oferit o imagine de neuitat a stărilor mentale ale acelei vremuri, această „reflecție” otrăvitoare, un fel de personalitate divizată moral-volitivă, fie melancolie, fie tristețe. Era un aliaj otrăvitor de insolență și disperare, lipsă de farmec și mare curiozitate. Și de aici vine dorința lacomă de a evada din prezent. Astfel, de la început, motivul „critic” intră în autodeterminarea filosofică. Și în moduri

diferite, oamenii acelei generații neliniștite au găsit o cale de ieșire din acest prezent neprimitor, unii în trecut, alții în viitor. Cei care erau gata să se retragă înapoi, de la „cultură" la „natură", la integritatea primitivă, la trecutul patriarhal și imediat, când viața părea mai eroică și mai sinceră („sfântul înainte" după Jukovski) — visul pastoral și „exotic" sunt caracteristice acelei epoci și în Occident. Alții au fost purtați de premoniții ale unui viitor fără precedent, inspirați și plini de bucurie...

Utopianismul este adevărata semnătură [2] a epocii...

Este important, însă, că tocmai patosul filosofic devine predominant în visele utopice ale acestor „decenii minunate..."

Analiza psihologică nu epuizează pe deplin experiența acelor ani. Și nu este suficient să explicăm această anxietate din cauza circumstanțelor socio-politice dificile și împovărătoare ale epocii. Schimbarea a fost mai profundă. Și mai puțin satisfăcătoare este referirea la imitarea modei „romantice" occidentale. În căutările și luptele rusești, se simte prea multă durere și pasiune sinceră, autentică pentru a fi imitație sau poză. Este adevărat că a fost o epocă foarte impresionabilă, iar impresiile occidentale au fost foarte eficiente pentru noi atunci. Dar ele au evocat și un răspuns creativ. „Cărțile au trecut și trec direct în viață, în carne și oase..."

Gândul se trezește. „Apare o anumită anarhie necesară spiritului", remarcă cu umor Șpet [3] ...

După cum a remarcat pe bună dreptate Dostoievski, a fost o epocă care „pentru prima dată s-a privit conștient pe sine..."

Misterele și întrebările cotidiene ale vieții actuale se condensează rapid în întrebări filozofice...

Reflecția filozofică devine o pasiune irezistibilă. „O, aceste chinuri și dureri ale sufletului, ce dulci și otrăvitoare erau! O, aceste nopți nedormite, nopți de frenezie mentală până în zori și sunetul utreniei!" (Apostolul Grigoriev) Exaltarea și îndoiala se contopesc în mod ciudat într-o singură compoziție otrăvitoare...

În acești ani, a început „marea derivă a ghețurilor" a gândirii rusești, așa cum a numit-o pe bună dreptate Gerșenzon [4] ...

„A fost o vreme când cuvântul «filosofie» avea ceva magic în el", își amintea mai târziu Iv. Kireevski de această perioadă. Deja în 1830, el declara deschis: „Avem nevoie de filosofie, întreaga dezvoltare a minții noastre o necesită." Și prezicea: „Filosofia noastră trebuie să se dezvolte din viața noastră, să fie creată din întrebări actuale, din stările de spirit predominante ale existenței noastre naționale și private..."

Kireevski a avut dublă dreptate - în caracterizarea sa și în previziunea sa...

În generația acelei vremuri, se simte tocmai o atracție irezistibilă față de filosofie, o pasiune și o dorință filosofică, ca o atracție magică față de temele și întrebările filosofice. În generația anterioară, poezia era un astfel de magnet cultural-psihologic - acum încetează să mai fie unul. Începe perioada „prozei" în literatură. Din faza poetică, conștiința cultural-creativă rusă trece în faza filosofică. Cu toate acestea, Kireevski a spus chiar și aceasta: „deja la prima naștere a literaturii noastre, am căutat în primul rând filosofia în poezia însăși..."

Și tocmai „din viața noastră", din întrebările și interesele dominante ale vieții noastre natale, se naște filosofia rusă în acei ani. Se naște din uimirea istoriosofică, aproape din frică, în procesul dureros al autodescoperirii și reflecției național-istorice. Și tocmai filosofia rusă se naște, nu doar filosofia în Rusia. Căci se naște sau se trezește conștiința filosofică rusă, cineva nou începe să filozofeze. Se naște sau devine un anumit nou „subiect al filosofiei...".

Gândirea rusă s-a trezit deasupra idealismului german. Dar nu trebuie exagerată semnificația acestei „recepții a idealismului german" în dezvoltarea creativă a gândirii ruse. A fost tocmai o trezire, o strălucire, o pasiune - ți-a tăiat respirația. Este mai degrabă un fel de infecție simpatică. „La începutul secolului al XIX-lea, Schelling era același ca Cristofor Columb în secolul al XV-lea - el a dezvăluit omului o parte necunoscută a lumii sale, despre care existau niște legende fabuloase - sufletul său" (V. Odoevski, „Nopțile rusești")...

Sistemele filozofice rezonează în sufletele aprinse cu un întreg cor de ecouri. Citiți cu atenție documentele intime ale acelor generații, jurnalele și corespondența, caietele abia scrise, și devine evident că o adevărată „panică" a cuprins și a entuziasmat sufletele...

Acul unui seismograf spiritual s-a cutremurat și a deviat...

Oamenii acelor generații nu și-au construit propriile sisteme sau sisteme noi. Din exterior par un fel de eclectici confuzi. Se ceartă și vorbesc prea mult – vorbesc mai mult decât scriu. Foarte puțin din efervescența acelor vremuri s-a cristalizat în forme literare. Și totuși, cel mai important lucru s-a întâmplat – gândirea s-a trezit...

A fost o inoculare spirituală care a fertilizat toată creativitatea culturală rusă, și asta pentru mult timp. A fost o educație filosofică a spiritului. De aici și această pătrundere foarte subtilă a aproape întregii literaturi ruse și a întregii arte în general cu probleme și anxietate filosofice...

Apoi a venit epoca romantismului în cultura rusă, și romantismul nu doar în literatură, ci cu atât mai mult a fost o perioadă a romantismului în viață. Vorbim, desigur, despre viața minorității trezite...

2. Nașterea „dragostei rusești pentru înțelepciune".

Filosofia a fost studiată în școlile ruso-latine încă din secolul al XVII-lea, mai întâi din manualele scolastice, mai târziu de la Wolf și Baumeister. În bibliotecile colecționate la acea vreme găsim multe cărți filozofice - la Feofan Prokopovici, în celebra bibliotecă din Arhanghelsk a prințului Dm. M. Golitsyn (acesta colecționa și traduceri de manuscrise). Profesorii și studenții citeau mult, mai ales la Kiev - uneori chiar și noii filosofi...

Totuși, luată în ansamblu, această învățătură școlară, care nu exprima încă nicio viață filosofică proprie, a avut un efect relativ mic asupra dezvoltării interne a spiritului rus. Mai importante au fost pasiunile literare și filosofice, voltairismul și francmasoneria. Pe vremea Caterinei, se traduceau multe - se pare, mai degrabă pentru uz viitor, pentru cititorul căutat. Și chiar „operele marelui înțelept Platon", traduse în limba slavo-rusă în anii '80 ai acelui secol, erau deja destinate unui cititor, dacă nu-l găsea...

Toate acestea nu depășesc încă și nu duc, desigur, dincolo de limitele simplei curiozități filosofice, chiar dacă foarte sinceră. Căci nu exista încă o anxietate filosofică proprie, nu existau încă întrebări filosofice proprii...

Și abia în vremea lui Alexandru, în școlile teologice transformate, începe să se simtă în învățătura filosofică o abordare mai organică și mai responsabilă a chestiunilor de...

Oficial, însă, predarea a continuat conform lui Baumeister [5] sau Winkler, iar la un moment dat conform lui Karpe. „Numele lor, precum și lucrările lor profunde, celebre în seminariile noastre, nu au fost niciodată celebre în lumea învățată", notează ironic Speransky. Dar în cadrul programului în sine s-a făcut o corecție foarte semnificativă, sub pretextul predării istoriei filosofiei. Carta din 1814 propunea deja în seminarii să li se introducă studenților dezacordurile celor mai faimoși filosofi, pentru a le oferi „o înțelegere a adevăratului spirit al filosofiei", „să-i obișnuiască ei înșiși cu cercetarea filosofică și să-i familiarizeze cu cele mai bune metode ale unei astfel de cercetări". În spiritul acestei carte, Filaret al Moscovei cerea: „în timpul testului, să se observe ca subiecții să răspundă din mintea și cunoștințele lor și nu orbește dintr-un manual sau notițe". Profesorii au fost instruiți să nu le dea studenților notițe prea detaliate, care le împovărau memoria și nu lăsau loc pentru exercitarea independentă a capacității de raționament. În „problemele" sau eseurile scrise, era necesar, în primul rând, să se „raționeze..."

Este adevărat că Carta Academică a subordonat filosofia Revelației: „tot ceea ce nu este în acord cu adevărata rațiune a Sfintei Scripturi este o minciună și o eroare pură și trebuie respinsă fără milă". Dar acest postulat trebuie înțeles în spiritul „teosofiei" sau „pietismului" acelor vremuri. Era mai degrabă o cerință de „iluminare" interioară sau iluminare a minții decât o limitare a activității independente a gândirii speculative. Profesorului de filosofie i se amintea în cartă: „El trebuie să fie convins interior că nici el, nici studenții săi nu vor vedea vreodată lumina celei mai înalte filosofii, singura adevărată, dacă nu o caută în învățătura creștină". Mai degrabă, aceasta încuraja căutarea „celei mai înalte filosofii" în Apocalipsa însăși („filosofia lui Iisus", așa cum a spus-o profesorul de filosofie din Kiev și protopop al catedralei, părintele I. M. Skvortsov). Și alături de Scriptură, Platon era recomandat în „Regulă" ca profesor de „adevărată filosofie", alături de adepții săi, care se aflau în timpurile antice și moderne.

În învățământul academic, încă de la început, influența celei mai noi metafizici germane s-a resimțit cel mai clar. Începuturile acesteia au fost puse în Academia din Sankt Petersburg, de unde au provenit primii profesori de filosofie, și în academiile din Moscova (Nosov, 1814-

1815 și Kutnevici, 1815-1824) și Kiev (Skvorțov, 1819-1849). La Academia din Moscova, părintele Feodor Golubinski a predat filosofie timp de mulți ani. În viziunea sa asupra lumii, Golubinsky a combinat în mod unic raționalismul și pietismul secolului al XVIII-lea, „adevărata exaltare a inimii" cu „raționalismul clar al minții" - Wolff și Jacobi, dar și Sailer și Baader - a fost foarte îndrăgit de mistici precum Poaret (sistemul său, „prietenos și vorbitor inimii și imaginației") și M. Clodius (acest „Bernard al secolului al XVIII-lea", cum îl numeau contemporanii săi), dar nu a simpatizat nici cu Boehme, nici cu Swedenborg. Dintre cei mai recenți, l-a plăcut pe Schelling mai mult decât pe alții, dar nu a fost deloc mulțumit de el. În istoria filosofiei, Golubinsky l-a urmat pe Windischmann sau chiar pe Kreutzer, parțial pe Degerando [6] , iar în cursul său tratatele de filozofie a vechilor chinezi, hinduși și Zoroastru au fost prelucrate „cu o grijă deosebită". Golubinsky a ținut prelegeri fără un plan strict, Nadezhdin își amintește de „improvizațiile sale inspirate" - alții au ghicit că nu pregătea prelegeri; uneori aducea cu el o grămadă de cărți germane și traducea cu voce tare în clasă. „Începea prima lecție citind din cărțile lui Solomon", își amintește unul dintre ascultătorii săi. „Subiectul preferat al psihologiei mentale pentru gânditorul creștin era doctrina spiritelor fără trup și starea sufletului uman după părăsirea trupului. A adunat legende antice împrăștiate printre adepții Talmudului și Cabalei, povești despre clarvăzători, despre fenomene din lumea spirituală, în operele lui Meyer și Kerner. A tradus integral cartea acestuia din urmă: Die Seherin von Prevorst în limba rusă" (contele M.V. Tolstoi)...

Pe lângă filosofie, Golubinsky a predat și limba și literatura germană și îi plăcea să le explice studenților săi despre Faust. În orice caz, el „a acordat sufletele" ascultătorilor săi...

„Este imposibil de imaginat ce fel de entuziasm, ce fel de pasiune pentru filosofie, am putea spune, domnea atunci între zidurile izolate ale Lavrei Serghie", își amintea mai târziu unul dintre studenții academici de atunci. „Când am intrat în Academie ca student în 1820, existau deja traduceri întregi (în manuscris) ale Criticii rațiunii pure de Kant, Esteticii de Butervek [7] , Filosofiei religiei de Schelling și traduceri similare, care erau copiate cu nerăbdare de tineri adunați din toate colțurile incomensurabilei Rusii." Golubinsky însuși se ocupa de traduceri, și cu atât mai mult prietenul și camaradul său academic, părintele Piotr Delitsyn, profesor de matematică de lungă durată la Academie. Chiar și în anii de studenție, au organizat o societate la

Academie numită „Conversații învățate”, unde se ocupau și ei de traduceri. Deja în acești ani, studenții Academiei erau interesați de cele mai recente sisteme germane, „filosofând, argumentând, ajutându-se reciproc să înțeleagă învățăturile lui Kant, lucrând la traducerea cuvintelor tehnice ale limbii sale și analizând sistemele studenților săi”. În tinerețe, Delitsyn a tradus din latină și din germană Eneida în versuri, Analele lui Tacit, unele din Goethe și Schiller; mai târziu, s-a concentrat în întregime pe traducerea Părinților Greci și a lucrat mai ales la Grigore de Nyssa...

În acești ani, N.I. Nadezhdin (1804-1856), ulterior profesor la Universitatea din Moscova și fondator și editor al cărții „Telescop...”, a studiat la Academia din Moscova.

Rostislavov povestește și el întâmplări similare despre Academia din Sankt Petersburg din timpul lui Inocenți Borisov, care a fost inspector acolo între 1824-1830. „Cei care studiau la Academie pe atunci să-și amintească de acele dezbateri aprinse și animate pe teme filozofice, teologice și de altă natură care aveau loc atunci între studenți, atât între ei în sălile lor, cât și cu instructorii lor în sălile de clasă. Din cauza ardorii și fervorii antagoniștilor, adevărul nu ieșea întotdeauna la iveală, dar tocmai această ardoare și fervoare arăta că îi interesa prea mult pe participanți la dispută. Mai mult, câți studenți erau care, necunoscând limba germană, o învățau într-un an, șase luni sau chiar mai puțin timp, doar pentru a citi cărți germane cât mai repede posibil? Nu existau oare destui muncitori care, ca să spunem așa, studiau cu atenție operele lui Kant, Schelling, Herbart, Schad, Krug, Wegscheider, Breitschneider, Rosenmüller, Dewette, Margennecke etc. etc.”

Și o emoție filosofică similară a fost trăită în acei ani de studenții Academiei din Kiev, unde Inocenți a fost transferat de la Sankt Petersburg ca rector. „Filosofia în toată puterea ei este necesară la Academie”, i-a scris Skvortsov lui Inocenți. „Aceasta este nevoia secolului și fără ea, învățătorul Bisericii nu va avea nicio importanță printre studenții săi...” Desigur, nu trebuie supraestimată conștiința și responsabilitatea acestor pasiuni și studii filosofice. Mulți au „asimilat” principiile idealismului doar de pe buzele altora, în discursuri și dezbateri vii. Alții doar au „întors” cărți germane (expresia lui Pogodin despre sine). Și cu toate acestea, s-a creat o dispoziție filosofică. Sufletul rus a fost crescut în acest element al idealismului german...

Este curios că primii predicatori ai idealismului filosofic au provenit cu toții din școala teologică pre-reformă: Vellansky de la Academia din Kiev, Galich de la Seminarul din Sevsk, Pavlov de la Voronej. Și ulterior, mult timp, profesori universitari de filosofie au venit și de la Academiile Teologice: Arhipreotul F. Sidonsky (1805-1873) și mai târziu M.I. Vladislavlev la Sankt Petersburg, P.D. Iurkevich la Moscova, mai târziu M.M. Troitsky acolo (ambii de la Academia din Kiev), Arhimandritul Feofan Avsenev, O. Novitsky (1806-1884), S.S. Gogotsky (1813-1889) la Kiev, I. Mihnevich (1809-1885) la Odessa, la Liceul Richelieu...

În academiile teologice s-a întâlnit pentru prima dată gândirea filosofică rusă cu idealismul german, ca răspuns. Predarea filosofiei a fost extinsă aici. Și numai în școlile teologice filosofia, ca materie de predare, a scăpat de pogromurile și interdicțiile din epoca lui Nicolaev, când această „știință rebelă" a fost complet expulzată din universități (în 1850, sub conducerea prințului Pl. A. Șirinski-Șihmatov)...

În academiile din secolul al XIX-lea s-a dezvoltat propria tradiție filosofică. Acest lucru a fost valabil mai ales în Academia din Moscova, unde pe parcursul întregului secol (până la începutul ultimului război) s-au schimbat de fapt doar trei profesori de filosofie - Părintele Feodor Golubinsky (1818-1854), V. D. Kudryavtsev (1854-1891), Aleksey Iv. Vvedensky (1888-1912) - o singură linie de idealism religios, legată mai ales de Jacobi și, de asemenea, de teismul idealist de diverse stiluri, de la Baader la Lotze. S-a creat o atmosferă de observație filosofică și libertate, aceasta fiind resimțită și reflectată în însăși munca teologică. Problema „filosofiei și teologiei" a fost pusă destul de clar și deschis. Iar sarcina „justificării credinței părinților" într-o viziune holistică religioasă-filosofică asupra lumii a fost pusă tuturor...

Golubinsky a scris foarte puțin, ca și cum ar fi suferit de o slăbiciune de voință scriitorică; prelegerile sale au fost publicate doar foarte târziu și din cauza notițelor nesigure și eronate ale studenților. Dar același stil este repetat de elevul și succesorul său, Kudryavtsev. În cărțile lui Kudryavtsev, ești captivat de acest stil de libertate interioară, har spiritual și noblețe, cu care acest om cu o credință neclintită își conduce justificarea speculativă sau fundamentarea acestei credințe, își construiește sinteza critică printre soluțiile insuficiente ale altor școli filosofice. În viziunea sa religioasă asupra lumii, el atribuie filosofiei rolul unui „prieten sfătuitor". Atât de caracteristică pentru el

este această combinație calmă de dovezi credincioase și construcție metodică...

Academia din Kiev avea propria tradiție, care datează mai degrabă de la Inochentie decât de la Skvorțov. Printre filosofii din Kiev, cea mai izbitoare este imaginea lui P.S. Avsenev, pe atunci Arhimandritul Feofan (1810-1852), care a primit tunderea deja la rang de profesor, prin înclinație și atracție interioară. La Academie, a predat psihologie, în principal după Schubert, și a fost în general foarte apropiat de Schellingianismul mistic și de Baader, combinând acest misticism romantic-teosofic cu asceza paternă (i-a iubit în mod special pe Macarie și Isaac Sirul), precum și pe Plotin și Platon. A citit cu îndrăzneală și inspirație, a vorbit mult despre „viața de noapte" a sufletului, despre fenomene spirituale misterioase și magice, despre somn și somnambulism, despre bolile sufletului, „despre nebunie, magie și vrăjitorie" - a avut o influență irezistibilă asupra studenților și la Universitate (cf. influența sa asupra așa-numitului Cerc Chiril și Metodiu). A fost numit la Kiev „filosoful umil". „Numele său a fost mult timp sinonim cu Filosoful în toate districtele Departamentului Spiritual, după numele lui F. A. Golubinsky" (dintr-un necrolog contemporan). A murit la Roma, ca preot de ambasadă...

V. N. Karpov (1798-1867), care a devenit mai târziu profesor la Academia din Sankt Petersburg (din 1833), provenea din școala de la Kiev și este cunoscut pentru traducerea sa după Platon. Pentru el, Platon a fost o introducere în speculația patristică...

Acest interes pentru lumea antică nu a fost întâmplător. Tema filosofiei grecești s-a născut din spiritul vremurilor. Și un alt kievan, contemporanul lui Karpov, O. M. Novitsky, a scris prima istorie a filosofiei antice în limba rusă, „Dezvoltarea treptată a învățăturilor filozofice antice în legătură cu dezvoltarea credințelor păgâne" (patru volume, 1860-1862). Scrisă pe baza unor surse, această carte păstrează încă o anumită vioiciune...

Mai târziu, P. D. Iurkevici (1827-1874), un gânditor strict care combina precizia logică cu curiozitatea mistică, s-a mutat ca profesor de la Academia din Kiev la Universitatea din Moscova. Vlad. Soloviev l-a ascultat...

De asemenea, este necesar să menționăm numele lui M. I. Karinsky (1840-1917), absolvent al Seminarului și Academiei din Moscova, apoi profesor îndelungat la Academia din Sankt Petersburg. A fost un

analist și critic subtil al sistemelor filosofice, care a combinat această exactitate critică cu statornicia credinței...

Astfel, în școala teologică s-au pus bazele unei culturi filosofice sistematice. Și trebuie adăugat: filosofia era predată nu numai în Academii, ci și în seminarii, și conform unui program destul de amplu. Acesta era singurul tip de școală secundară cu o dezvoltare serioasă a elementului filosofic, „În Rusia, înaltele școli ecleziastice sunt singurele vestibule ale abstracției", scria A. S. Sturdza. „Reflectă spiritualitățile germanice..."

Când Stankevici a început să-l studieze pe Kant, visa să devină seminarist...

„Ce situație dureroasă! Citești, recitești, îți storci creierii, dar nu merge! Renunți, ieși la plimbare, simți capul greu, orgoliul rănit te chinuie, vezi că toate visele tale, toate jurămintele tale arzătoare trebuie să piară..."

Am început să caut vreun profesor de seminar, vreun preot, care să mă ajute, să-mi explice ce era de neînțeles în Kant. Mai ales că era de neînțeles nu datorită profunzimii sale, ci pur și simplu din cauza necunoașterii unor fapte psihologice, de mult recunoscute și familiare, poate, oricărui seminarist decent - iar noi, oameni înflăcărați de idei, ne încurcăm și cădem la fiecare pas pentru că nu am suferit în școli" (scrisoare către M. Bakunin, 7 noiembrie 1835)...

Astfel, tocmai în școala bisericească începe dragostea rusească pentru înțelepciune; iar conștiința teologică rusă se conduce prin testare speculativă, trezirea din somnul naiv...

3. Ascensiunea filosofică a anilor treizeci și patruzeci.

Mișcarea filosofică a început în anii '20 la Moscova, răspândindu-se de la Universitatea din Moscova. Aici, pentru prima dată, predicarea idealismului filosofic a căpătat semnificația unui eveniment public. Căci a fost auzită aici, a fost acceptată de o generație nouă și sensibilă. Nici Galich, nici Vellansky nu au avut adepți reali la Petersburg. Pavlov a stârnit la Moscova o întreagă generație. „Filosofia germană, în special la Moscova, a găsit mulți adepți tineri, înflăcărați și conștiincioși", scria Pușkin în 1836; „și deși vorbeau într-o limbă puțin înțeleasă de neinițiați, totuși influența lor a fost benefică și devine din ce în ce mai perceptibilă din oră în oră..."

Predica idealistă nu începe la Moscova cu departamentul de filosofie. Pavlov preda fizica și agricultura. Dar a început cu o introducere filosofică. „Pavlov a stat la ușa departamentului de fizică și matematică și l-a oprit pe student cu o întrebare. Vrei să cunoști natura?... Dar ce este natura?... Ce este cunoașterea? (Herzen)...”

A fost o trezire din somnul dogmatic...

În prelegerile sale, Pavlov a demonstrat insuficiența „experienței” sau a empirismului în cunoaștere și a demonstrat necesitatea constructivă a speculației. În ascultătorii săi a stârnit, așa cum a spus unul dintre ei, „dorința și zelul de a gândi”, insuflându-le „o viziune critică asupra științei în general, a începuturilor și fundamentelor sale, a dezvoltării și implementării sale...”.

Pavlov a predicat „filosofia transcendentală”, adică Schelling (din primele perioade) și Oken. Pe lângă Pavlov, I. I. Davydov, care a predat diverse științe și a fost la un moment dat inspector la internatul Universității, a avut o influență asupra tineretului. Era un om fără concepții filozofice reale, care a trecut prea repede de la Locke și Condillac [8] la Schelling, mai mult prin adaptare decât prin persuasiune. Cu toate acestea, l-a predicat pe Schelling. Pogodin își amintea mai târziu: „Davydov, inspectorul internatului, a fost un dirijor al filosofiei lui Schelling în clasele superioare, le dădea cărți elevilor, le vorbea despre noul sistem și a avut o influență puternică asupra acestei generații...”

Ceva mai târziu, s-a adăugat influența lui N.I. Nadejdin, ca profesor, critic și jurnalist... Stankevici a recunoscut că Nadejdin „a trezit multe în el prin cunoștințele sale...”

Emoția filozofică s-a răspândit dinspre catedrele profesorale. Dar ideile filozofice nu erau adoptate într-un cadru școlar. Ele erau adoptate și germinate în acele „cercuri” specifice în care se aduna tineretul universitar în acei ani, și anume la Moscova. Acestea nu erau adunări de oameni cu aceleași idei care erau de acord; aici se certau cel mai mult, se certau cu pasiune. Nu atât comunitatea opiniilor îi unea, cât identitatea temelor - un fel de „afinitate electivă” ușoară despre care le plăcea să vorbească la acea vreme. Și membrii diferitelor cercuri se simțeau totuși ca și cum ar fi membri ai unei singure frății superioare - „suntem cu toții cavaleri ai templului”, ar spune tânărul Herzen. Toți erau, în cuvintele foarte potrivite ale lui Belinsky, „cetățeni ai tărâmului speculativ...”

Primul dintre aceste cercuri în timp a fost „Societatea Înțelepciunii”, fondată în 1823. Din ea făceau parte Venevitinov, prințul V. F. Odoevski, Iv. Kireevski și Koșelev. Era un cerc interior, un cerc închis de prietenie romantică și pasională, o „societate secretă”. Inima cercului era Venevitinov; se adunau la Odoevski. „Filosofia germană domnea aici, adică Kant, Fichte, Schelling, Oken, Herres și alții”, își amintea mai târziu Koșelev. În plus, Platon. „Și noul soare, răsărind din țara vechilor teutoni, începe deja să lumineze cercul nesfârșit al cunoașterii cu razele speculațiilor nobile” (Odoevski). Tinerii Iubitori de Înțelepciune erau cel mai interesați de chestiunile de filozofie a artei; îl vedeau pe artist ca pe un adevărat creator de viață și pe un profet; așteptau transformarea și reînnoirea realității prin artă. Două mistere le-au atras atenția: misterul vieții și misterul artei, iar al doilea mai mult decât primul - misterioasa multidimensionalitate a ființei și simbolismul inclus în ea. Însăși iubirea de înțelepciune devine o nouă religie pentru ei, filosofia absoarbe patosul religios și înlocuiește religia - acesta este întregul accent al romantismului. Iubitorii de înțelepciune din Moscova din această perioadă mărturiseau tocmai această religie filosofică sau romantică. „Învățătura creștină ni se părea potrivită doar pentru mase, și nu pentru noi, iubitorii de înțelepciune”, spune Koșelev. „L-am prețuit foarte mult pe Spinoza și i-am considerat operele mult mai presus de Evanghelie și alte scrieri sacre” (Spinoza, desigur, într-o interpretare romantică). Trecerea de la poetica religioasă și pietism la credința pozitivă trebuie făcută prin renunțare și ruptură (vezi „istoria convertirii” de Iv. Kireevski, o notă scrisă de Koșelev din cuvintele soției lui Kireevski; cf. „renunțarea religioasă” în istoria romantismului german)...

În cercul exterior, mulți din generația acelei vremuri s-au alăturat „Liubomudrilor”: Șevirev, Pogodin, Kuchelbecker, întregul cerc poetic al lui Raich...

În aceiași ani s-a format cercul lui Polevoi, care se încadra tot sub semnul schellingismului (Polevoi îl prefera însă pe Kuzen în locul lui Schelling) și al romantismului...

În jurul anului 1830, s-au format cercul Stankevici și cercul Herzen și Ogarev. Cercul Stankevici s-a format sub influența directă a lui Pavlov, în jurul unor teme literare și poetice, în legătură cu generația mai veche de filosofi. Influența lui Fichte s-a alăturat celei a lui Schelling. Ulterior, inițiativa filosofică din acest cerc a trecut la Bakunin. De la mijlocul anilor '40, a început perioada hegeliană...

Cercul timpuriu al lui Herzen era, de asemenea, romantic. Herzen a fost inspirat și încântat de prelegerile lui Pavlov și a citit „Vărul". Aliajul romantic a absorbit pe deplin motivele saint-simonismului, „dorința de a arunca o nouă formă religioasă lumii", așa cum a spus mai târziu Ogarev. Problemele „socialismului utopic" erau în esență aceleași ca în filosofia germană (acest lucru a fost demonstrat de Lorenz v. Stein în celebra sa carte), și cu același accent emoțional și cu același patos al anticipărilor utopice. Herzen și Ogarev, legați de o prietenie romantică pasională, parcurg amândoi o cale romantică tipică în anii următori (cf. corespondența dintre Herzen și Natasha, acest monument remarcabil al experiențelor romantice). Sub dubla influență a romantismului și a saint-simonismului, pentru amândoi tema religioasă apare cu mare acuitate, în haloul cețos al unui vis trist - religiozitatea melancoliei și tristeții, previziunea și așteptările. Și amândoi trec printr-o recidivă a misticismului lui Alexandru. Herzen este molipsit de Vitberg în Veatka și citește cu entuziasm Eckartshausen și alții; Ogarev studiază filosofia naturală a lui Schelling, Oken, teoria magnetismului animal, la apele caucaziene îl întâlnește pe decembristul A. I. Odoevski (în 1838) și primește de la el cartea „Despre imitația lui Hristos". „Pe solul meu romantic bine pregătit, a crescut repede o floare creștină - palidă, tristă, cu capul plecat, a cărei rouă cea mai pură seamănă cu lacrimile" (cf. întâlnirea patetică a prietenilor din Vladimir, înainte de răstignire)...

În anii '40 sunt identificate noi grupuri. În anii '40 este definită pentru prima dată distincția dintre „occidentali" și „slavofili". Iar dezacordul dintre ei este exacerbat până la divizare și ruptură nu imediat, ci abia la mijlocul anilor '40...

Gershenzon ne-a amintit pe bună dreptate: „cheia istoriei ideilor se află întotdeauna în istoria sentimentului". La urma urmei, în orice caz, aceste „idei" acționează prin sensibilitatea sau receptivitatea umană...

Și astfel, în viața spirituală a generațiilor romantice, sentimentele religioase erau foarte puternice. Este suficient să ne amintim de corespondența lui Bakunin, de scrisorile lui Belinsky din anii moscoviți, de scrisorile tânărului Herzen. „Deceniile remarcabile" au fost nu doar o perioadă a disputelor ideologice. Au fost, de asemenea, o fază foarte decisivă în dezvoltarea sentimentului religios. „Intellectualitatea rusă din anii 1930 era, fără îndoială, religioasă în masa sa" (Sakulin)...

Romantismul și „idealismul” se dezvăluie în dualitatea și ambiguitatea lor. Starea la o răscruce nu poate dura mult timp, alegerea căii este inevitabilă, însăși staționarea este deja o alegere. În anii 1930, în orice caz, „occidentalii” nu erau mai puțin preocupați de probleme religioase și morale decât viitorii „slavofili”. Iar ideea socialistă la acea vreme era inextricabil legată de ideologia creștină (cf. și mai târziu, în cercul „petrașeviților”). Era o căutare a unei viziuni holistice asupra lumii – Bakunin este mai caracteristic pentru aceasta decât alții. Trebuie amintit că diviziunea dintre „occidentali” de la mijlocul anilor 1940 a avut loc și pe o temă religioasă (aceasta a fost problema nemuririi personale, cf. povestea lui Herzen despre această „ruptură teoretică” din al doilea „Trecut și gânduri”). Natura religioasă a autodeterminării „occidentale” în faza ulterioară este dezvăluită cu o acuitate deosebită în celebra scrisoare a lui Belinsky către Gogol (1847) – întreaga dispută de aici este adusă tocmai la un prognostic religios. „După părerea dumneavoastră, poporul rus este cel mai religios din lume: o minciună... Priviți mai atent și veți vedea că sunt prin natura lor profund atei. Au încă multă superstiție, dar nu există nicio urmă de religiozitate... Exaltarea mistică nu este în firea lor; au prea mult bun simț, claritate și pozitivitate în minte pentru asta, și în aceasta, poate, constă enormitatea destinelor lor istorice în viitor...”

Aici, predicția ateistă este direct opusă celei religioase. Cu toate acestea, ateismul în sine este, de asemenea, un răspuns la o întrebare religioasă. Problematica lui Feuerbach nu este mai puțin religioasă decât problematica lui Baader...

Ascensiunea filosofică din anii treizeci și patruzeci a avut un dublu rezultat. Pentru unii, s-a deschis calea către Biserică, calea restaurării religioase, apocatastaza religioasă a gândirii și voinței. Pentru alții, a fost calea către necredință și chiar ateism sfruntat. Această divizare sau polarizare a elitei culturale ruse s-a produs tocmai la nivel religios. Observăm aceeași polarizare în istoria idealismului german: Fr. Schlegel, Goerres și Baader, pe de o parte, Feuerbach și întreaga „stânga” hegeliană, pe de altă parte. Nu este vorba doar de o comparație, există o legătură directă, o dependență și o influență. Și trebuie să ne amintim că „școala hegeliană” era divizată tocmai pe teme religioase...

4. Istoriosofia destinului rusesc.

Se pare că societatea rusă era divizată în anii '40 în dispute legate de Rusia. Dar în aceste dezacorduri istoriosofice se manifestă deja doar o diferență în ceva mai profund și mai fundamental...

Existau suficiente motive și motive pentru a ne gândi la destinul rusesc (sau la chemarea rusească) în acei ani - după al doisprezecelea an cu „experiența sa națională", după toate aceste întâlniri militare și non-militare cu Europa... Rusia în Europa - aceasta era tema istoriei în acțiune pe vremea lui Alexandru. Și comparațiile se impuneau de la sine...

„Istoria statului rus", această poveste eroică sau epopee, cu toate neajunsurile ei, i-a făcut pe toți să simtă realitatea trecutului rus, realitatea istoriei pre-Petrine...

Tema chemării sau scopului național a fost sugerată și de romantism. S-a pus întrebarea despre locul Rusiei în planul sau schema generală a „istoriei universale..."

Istoriosofia destinului rusesc devine tema principală a gândirii filosofice rusești, aflată acum în plină dezvoltare. Și în această istoriosofie, problema religioasă apare din nou cu o claritate deplină în conștiința culturală și socială rusă. În experiență și reflecție, unicitatea istorică rusă, o anumită opoziție istorică între Rusia și „Europa", devine din ce în ce mai evidentă. Această diferență a fost recunoscută de la început ca o diferență în destinul religios. Tocmai așa a fost pusă problema în fatidica „Scrisoare filozofică" a lui Ceaadaev...

Chaadaev (1794-1856) a aparținut generației anterioare, a fost contemporan cu decembriștii. În disputele idealiste, el, în ciuda sociabilității sale, se situează cumva deoparte. Viziunea sa asupra lumii s-a format în mare parte sub influența „tradiționalismului" francez, sub influența lui Bonald și Ballanche, parțial a lui de Maistre - iar legăturile personale îl leagă pe Chaadaev tocmai de saloanele neo-catolice din Paris (Circourt, baronul Eckstein - A. I. Turgheniev se mișca în aceleași cercuri la acea vreme). Mai târziu, i se adaugă influența lui Schelling. În tinerețe, Chaadaev a trecut printr-o fascinație pentru Jung-Stilling și alți mistici de același tip. A fost și a rămas prieten cu A. I. Turgheniev, cu prințesa S. S. Meșcerskaia...

Ceaadaev este de obicei numit primul occidentalizator, iar istoria occidentalismului începe cu el. El poate fi numit primul doar într-un sens indirect - în generația sa, toată lumea era occidentalizatoare,

adesea doar occidentală. Și el a fost un occidentalizator unic. Era un occidentalism religios. Linia principală a occidentalismului rus deja în acei ani se îndrepta spre ateism, „realism” și pozitivism...

Imaginea lui Chaadaev rămâne încă neclară. Și cel mai neclar lucru despre el este religiozitatea sa. În scrisorile sale amicale, era, în orice caz, destul de sincer. Dar chiar și aici, rămâne doar un interogator strălucit, spiritual și cu limba ascuțită. Acest apologet al teocrației romane are cea mai mică doză de ecleziasm în viziunea sa asupra lumii. Rămâne un visător nesociabil, dintre care erau mulți pe vremea lui Alexandru, printre masoni și pietisti. Este un ideolog, nu un om al bisericii. De aici și strania transparență a schemelor sale istoriofice. Creștinismul însuși se micșorează în el într-o idee nouă...

Ceaadaev nu a fost un gânditor, în sensul propriu al cuvântului. A fost un om inteligent, cu vederi destul de bine definite. Dar ar fi zadarnic să căutăm un „sistem” în el. Are un principiu, dar nu un sistem. Și acest principiu este un postulat al filosofiei creștine a istoriei. Pentru el, istoria este crearea Împărăției lui Dumnezeu în lume. Numai prin construirea acestei Împărății se poate intra sau se poate fi inclus în istorie. Tocmai aici devine clară toată amărăciunea „Scrisorii filozofice...”.

„Nu aparținem niciuneia dintre marile familii ale rasei umane” sau, cu alte cuvinte, „aparținem numărului acelor națiuni care, cum s-ar spune, nu intră în alcătuirea umanității...”

Orizontul istoric al lui Ceaadaev este închis de Europa Occidentală... „Nimic din ce s-a întâmplat în Europa nu a ajuns până la noi.” Ceaadaev a văzut această izolare istorică ca pe o nenorocire fatală. Desigur, el nu identifică în niciun fel izolarea sau privațiunea culturală a Rusiei cu sălbăticia și simplitatea primitive. El doar afirmă natura non-istorică a destinului rusesc...

Ulterior, Chaadaev trage concluzii opuse din aceleași premise (în „Apologia unui nebun” și într-o serie de scrisori). Acum înțelegea că a fi un nou-născut istoric nu înseamnă deloc a fi condamnat la o copilărie veșnică, că a avea doar pagini albe în trecut nu înseamnă că viitorul nu va veni. Dimpotrivă, i se dezvăluie ambiguitatea trecutului bogat, „presiunea fatală a vremurilor”. Tocmai libertatea față de trecutul occidental, i se pare acum lui Chaadaev, îi oferă poporului rus un avantaj incomparabil în modelarea viitorului, „căci este un mare avantaj să ai ocazia să contempli și să judeci lumea de la înălțimile

gândirii, liber de pasiuni nestăpânite și de un interes egoist jalnic". Acum vede tocmai în Rusia „poporul lui Dumnezeu al timpurilor viitoare..."

Și i se pare că o nouă fază începe deja în istoria Împărăției lui Dumnezeu. „Creștinismul politic" trebuie să cedeze locul creștinismului „pur spiritual". Era creștinismului social începe...

În noua sa evaluare a „non-istoricității" rusești din trecut, Chaadaev a fost de acord cu filosofii moscoviți, în primul rând cu Odoevski (cf. Odoevski în „Nopțile rusești"). Poate că tocmai întâlnirea cu aceștia l-a influențat pe Chaadaev. Chiar mai târziu, Herzen, sub influența lui Chaadaev, avea să răspundă în același sens...

În dialectica conștiinței de sine religioase-istorice rusești, gândirea lui Ceadăev are propriul sens și loc. Ceadăev a raționat brusc și abrupt despre semnificația istorică și chemarea creștinismului. El avea propriile gânduri în filosofia istoriei. Dar nu avea idei sau opinii teologice...

De la sfârșitul anilor 1930, s-a alăturat dezbaterilor tinerei generații. A contribuit mult la aceste dezbateri, la mișcarea în sine sau la dezvoltarea unor probleme. A fost mai degrabă o influență personală decât influența unui anumit sistem de idei...

Această generație tânără s-a separat curând. „Slavofilismul" și „occidentalismul" sunt denumiri foarte imprecise, care nu dau naștere decât la neînțelegeri și interpretări false. În orice caz, acestea nu sunt doar și nici măcar atât două ideologii istorico-politice, cât două viziuni asupra lumii integrale și ireductibile. Două atitudini cultural-psihologice, în primul rând...

P. G. Vinogradov a redus cu mare succes această divergență dintre occidentaliști și slavofili la „o diferență de opinie în înțelegerea principiului fundamental – cultura". Se pare că ar trebui să mergem și mai adânc. „Occidentaliștii", a subliniat Vinogradov, „au pornit de la conceptul de cultură ca creativitate conștientă a umanității" – să explicăm imediat, aceasta este formularea întrebării în filosofia dreptului și a societății a lui Hegel. „Slavofilii", continuă Vinogradov, „aveau în vedere cultura poporului, care crește aproape inconștient în popor" – nu recunoaștem oare aici teza fundamentală a „școlii istorice", în opoziția sa față de hegelianism?...

Desigur, această opoziție nu epuizează întregul conținut al schismei anilor '40. Dar sensul său psihologic a fost corect descifrat. Se poate spune și următoarea: occidentalii au exprimat „criticul", în timp ce slavofilii au exprimat momentele „organice" de autodeterminare cultural-istorică, motiv pentru care semnificația creativă și emoționantă a „negării" nu a fost suficient luată în considerare în schemele slavofile (cf. opoziția dintre „dialectică" și „evoluție" în filosofia socială a epocii). Și un nou dezacord este legat de aceasta: ce ar trebui recunoscut ca realitate finală în procesul istoric - „societatea" („poporul") sau „statul". Aici, tradiționalismul „școlii istorice" se contopește în mod neașteptat cu radicalismul socialist (cf. apropierea sau afinitatea analogă a „socialismului utopic" cu „școala teocratică" franceză). Viziunea slavofilă asupra lumii are în mod clar o tentă a unui anumit anarhism aparte, această ostilitate față de interferența deliberată în cursul neptunian al proceselor organice, patosul schimbărilor „inobservabile" și minuscule care fac parte din continuitatea totalului. În spatele acestui fapt se află o neîncredere față de personalitatea solitară sau izolată (cf. schimbul de opinii foarte caracteristic dintre Kavelin și Yuri Samarin despre personalitate în articolele lor din 1847). În percepția generațiilor din acea vreme, religia era recunoscută, în primul rând, ca o întoarcere la integritate, ca o adunare a sufletului, ca o eliberare de acea stare dureroasă de fragmentare și dezintegrare internă care a devenit suferința secolului. Un postulat religios similar a fost generalizat realității istorice. Din acea criză, în care întreaga Europă era implicată în istoria sa, singura ieșire părea a fi printr-o astfel de „întoarcere", printr-o nouă întărire a legăturilor sociale, prin restaurarea integrității în viață. Acesta nu era „liberalism arheologic", ci un simț direct și foarte viu al modernității. În general, romantismul avea multă sensibilitate istorică directă. Și după Revoluție, toată lumea a simțit tocmai această discordie și dezintegrare în viața publică, disocierea și dezangajarea căilor individuale, atomizarea vieții - excesul de „libertate", sterilitatea „egalității" și lipsa „frăției". În acest sens, critica ascuțită a lui Saint-Simon la adresa modernității este deosebit de indicativă, iar întregul patos „pozitiv" al lui Auguste Comte, îndreptat tocmai împotriva „negărilor" revoluției, este foarte caracteristic. Și amândoi resping Reforma cu cea mai mare asprime, ca pe o revoltă a individului închis și izolat... Într-o situație istorică atât de complexă și confuză, a fost cultivată o nouă sensibilitate față de existența conciliară a Bisericii, nevoia și sensibilitatea față de eclezialitate au fost trezite și cultivate...

Biserica este acum percepută și recunoscută ca singura forță „organică” în mijlocul dezintegrării și prăbușirii „critice” a tuturor legăturilor, într-o epocă a celei mai acute crize culturale și istorice...

În Occident, mulți oameni s-au „întors” la Biserică tocmai din acest motiv, în epoca romantismului (cf. Schelling: Kirche als lebendiges Kunstwerk)...

Totuși, în același sentiment „organic” se ascunde și o ambiguitate fatală, care se dovedește a fi o sursă constantă de fluctuații interne și contradicții în întreaga concepție religioasă romantică asupra lumii...

Este adevărat că Biserica este o „societate ideală”, că numai în Biserică se rezolvă complet tensiunea reciprocă a voinței personale, altfel insurmontabilă. Însă acest motiv „organic” sau social nu epuizează realitatea Bisericii și nu ar trebui recunoscut ca fiind primar și fundamental...

Publicul și biserica, în ciuda tuturor asemănărilor lor, aceste două ordine nu sunt proporționale una cu cealaltă... În viziunea slavofilă asupra lumii, această incomensurabilitate nu a fost recunoscută și pe deplin acceptată...

Din cauza unei astfel de indivizibilități nu a avut de suferit atât teologia slavofililor, nu atât învățătura despre Biserică însăși, ci filosofia lor despre istorie, sau mai degrabă, filosofia lor despre societate...

În filosofia socială a slavofililor, Biserica este înlocuită de „comunitate...”

Toată activitatea religioasă se desfășoară în limitele „comunității...”

Statul și Pământul - nu oare „Pământul” ia locul Bisericii în această antiteză fundamentală și constitutivă a filosofiei sociale slavofile?!..

Și nu absoarbe această nouă opoziție dintre „guvern și zemstvă” tot conținutul obișnuit al problemei relației dintre Stat și Biserică?...

Strict vorbind, în această schemă, „stat” și „pământ” sunt doar denumiri convenționale – ar trebui să înțelegem: muncă de zi cu zi și perfecțiune interioară...

„Pământ”, în orice caz, în această schemă există o categorie etică... Este suficient să reamintim câteva definiții de bază ale lui Konstantin Aksakov, din celebra sa notă „Despre starea internă a Rusiei”, prezentată împăratului Alexandru al II-lea în 1855...

„Poporul rus nu vrea să fie un stat... Vor să-și păstreze propria viață socială internă, propria viață apolitică, propriile obiceiuri, propriul mod de viață - o viață pașnică a spiritului... Necăutând libertatea politică, ei caută libertatea morală, libertatea spiritului, libertatea socialului - viața poporului în sine... Fiind probabil singurul popor creștin de pe pământ (în adevăratul sens al cuvântului), își amintesc de cuvintele lui Hristos: dați Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu și de alte cuvinte ale lui Hristos: Împărăția Mea nu este din lumea aceasta; și de aceea, dând statului o împărăție din lumea aceasta, ei, ca popor creștin, își aleg o altă cale - calea către libertatea interioară și spirituală, către împărăția lui Hristos: împărăția lui Dumnezeu este în voi...”

Viața de „zemstvă” sau „publică” este aici contrastată cu vanitatea „guvernării” lumești tocmai ca un fel de a fi „nefiind din lumea aceasta” („calea adevărului interior”)...

„Comunitatea” în această filozofie nu este atât o valoare istorică, cât una supra-istorică sau, ca să spunem așa, extra-istorică și un element popular al alterității ideale, o oază neașteptată a „altei lumi”, „nu a acestei lumi”, în care trebuie și se poate căuta refugiu de vanitatea politică...

Aceasta este legată și de contradicția neașteptată a slavofilismului în însăși formularea problemei filosofico-istorice...

Slavofilismul a fost conceput ca o filozofie a istoriei, ca o filozofie a destinului creștin universal. Dar întregul patos al slavofililor constă tocmai în a părăsi și chiar a se retrage din istorie... Pentru a se elibera de povara istorică sau „politică” și a o „da” altora...

Berdiaev a remarcat odată această discrepanță neașteptată în filosofia istorică a lui Homiakov. „El nu are o interpretare profetică a istoriei și adesea se întâlnește moralizare asupra istoriei. În filosofia sa despre istorie, etica prevalează asupra misticismului. Aceasta conține o evaluare religioasă-morală, dar nu și perspective religioase-mistice...”

Această caracterizare a altor slavofili nu poate fi decât repetată și întărită...

Maximalismul epic al slavofililor i-a împiedicat să simtă și să recunoască natura problematică cotidiană a istoriei și vieții creștine. De aici și această intenție pretențioasă de a demarca și izola „statul" și „pământul" în ordinea unei anumite „neinterferențe reciproce" sau a libertății unul față de celălalt – un fel de „contract social...".

O nouă versiune a unei societăți ideale „închise"... Poporul rus, spune Aksakov, „și-a acordat viața, libertatea morală și socială, al cărei scop înalt este: o societate creștină..."

De aici și naturalismul neașteptat care îl surprinde atât de mult pe cititor în „Notele despre istoria lumii" de Khomyakov. Aici, forțele motrice ale procesului istoric sunt recunoscute ca factori abstract naturalisti ai libertății și necesității - „spiritul iranian" și „spiritul kușit..."

Și în acest sens, creștinismul însuși este inclus în dezvoltarea „principiului iranian". Dimpotrivă, el conduce toată neadevărul Occidentului creștin la revolta principiului „echipiean", material, non-spiritual...

Nu este nevoie să intrăm într-o expunere sau analiză mai detaliată a filosofiei slavofile... Aceasta repetă și manifestă de obicei toate aporii și inconsecvențele viziunii romantice generale asupra lumii, asociate cu unilateralitatea sau exclusivitatea punctului de vedere „organic"...

Și totuși, slavofilismul nu se limitează la „romantism"... Apare o experiență diferită și nouă – experiența bisericească...

Sinteza dintre „bisericalitate" și „romantism" nu a funcționat pentru slavofili și nici nu ar fi putut funcționa. Există încă un fel de ruptură spirituală în viziunea slavofilă asupra lumii, întreruperi constante... Această origine dual a slavofilismului trebuie întotdeauna amintită...

Slavofilismul a fost o mișcare foarte complexă. Membrii individuali ai cercului difereau unii de alții în multe privințe și cu mare sensibilitate și se certau mult, adesea în completă ireconciliere sau dezacord. Toate aceste diferențe de viață nu ar trebui ascunse de vreo cale de mijloc imaginară. Fiecare avea propriul drum și nu toți aveau aceeași temă de viață...

Iv. Kireevski provenea din romantism și schellingism. Homiakov nu a trecut niciodată printr-o astfel de încercare a inimii. Konst. Aksakov și Iuri Samarin au trecut printr-o fascinație acută pentru hegelianism, care se răspândea apoi din nou printre noi...

Ceea ce este cel mai important aici este tocmai această unicitate a chipurilor, integritatea vie a opiniilor personale... Singurul lucru în comun era un anumit simț fundamental al sinelui, tocmai acest patos al „catedralismului..."

Cel mai puțin se poate observa în slavofilism un fel de manifestare directă sau organică a „elementului popular" (așa cum a făcut-o în special Gerșenzon). Și Berdiaev greșește complet când spune despre slavofilism: „aceasta este psihologia și filosofia moșiilor, cuiburi calde și confortabile..."

În orice caz, în slavofilism se auzea vocea „intellectualității", și nu vocea „poporului" - vocea unui nou strat cultural care trecuse prin ispita și tentația „europenismului". Slavofilismul este un act de reflecție și nu expunerea primitivului...

Rozanov vorbește bine despre acest lucru: „Slavofilii sunt atrași atât de pasional să atingă pământul lor natal, îl înțeleg și îl prețuiesc atât de mult tocmai pentru că și-au rupt poate irevocabil legătura vitală cu el, pentru că odinioară au crezut în universalitatea civilizației europene și cu toată puterea talentelor lor nu numai că s-au cufundat în el, dar au atins cu pasiune acele temelii profunde ale acestuia, care sunt dezvăluite doar sufletelor înalte, dar atingerea care nu rămâne niciodată nepedepsită..."

Tocmai de aici provine slavofilismul patosul revenirii și tensiunea constantă în opoziții (o trăsătură caracteristică a viziunii „romantice" asupra lumii!)...

Apollon Grigoriev a scris odată: „Slavofilismul credea orbește, fanatic, în esența vieții poporului, neștiutor de sine, iar credința i se atribuia ca un merit..."

Este spus prea dur, dar există mult adevăr în această duritate... Slavofilismul este o verigă în istoria gândirii ruse și nu doar în instinctul rusesc...

Și aceasta a fost o verigă în dialectica „europenismului rus..."

5. Occidentalismul printre slavofili.

Slavofilismul a fost și a aspirat să fie o filozofie religioasă a culturii. Și numai în contextul problemelor culturale și filosofice ale acelei vremuri poate fi explicat...

Slavofilii și occidentaliștii aveau dezacorduri serioase cu privire la scopurile, căile și posibilitățile culturii, dar niciunul dintre „slavofilii seniori" nu se îndoia de valoarea culturii ca atare, indiferent cât de puternice erau motivele lor pentru critica romantică. Și în Occident, toți vedeau „un ținut al minunilor sfinte" (versurile lui Homiakov)...

Cel mai „occidental" dintre slavofilii mai în vârstă a fost, desigur, Ivan Kireevski (1806-1856). Însuși titlul primei sale reviste, „Europeanul", era atât de expresiv. Și aceasta nu era doar o etapă trecută. Și mult mai târziu, Kireevski a subliniat: „începuturile educației rusești sunt speciale față de cele occidentale doar pentru că reprezintă etapa lor cea mai înaltă și nu pentru că sunt complet diferite..."

Și visa la dezvoltarea iluminismului occidental până la acest „cel mai înalt nivel", până la acest nivel ortodox... Și cel mai puțin se gândea la un fel de „mișcare inversă..." „Este oare posibil, fără nebunie, să ne gândim că într-o zi memoria a tot ceea ce Rusia a primit de la Europa de-a lungul a două sute de ani va fi distrusă cu forța..."

În dezvoltarea spirituală a lui Kireevski se dezvăluie o altă legătură, foarte caracteristică - cu epoca anterioară, cu spiritul misticismului lui Alexandru (și chiar al Ecaterinei)...

Tatăl familiei Kireevski, Vasili Ivanovici, un student secundar pensionar și practic filantrop, a fost un mason convins, angajat cu entuziasm în chimie ca „știință divină". A fost apropiat personal de Lopuhin și el a fost cel care l-a invitat să fie nașul lui Ivan. Finul a primit faimoasa broșură a lui Lopuhin despre „Biserica interioară" de la bunica sa încă din tinerețe - „pentru inima lui bună...". Și-a pierdut tatăl devreme și a fost crescut de mama sa. Iar ea a avut relații sau legături masonice și pietiste puternice - cu Jukovsky, cu Batenkov...

Nu este o coincidență faptul că Iv. Kireevski a vorbit despre Novikov deja în primul său articol (1830) și a vorbit cu mare entuziasm: „a avansat educația poporului nostru cu o jumătate de secol". Kireevski a pregătit un articol separat despre Novikov, dar acesta a fost lăsat la cenzură...

Mama familiei Kireevsky era îndrăgită în mod special de literatura franceză: Fenelon, Massillon, Saint-Pierre, Rousseau, iar din literatura contemporană, Vinay. A tradus din Jean-Paul și din Hoffmann... Tatăl vitreg al familiei Kireevsky, A. A. Elagin, era expert și admirator al filosofiei germane, al lui Kant și Schelling și era prieten cu Vellansky [9] ...

Ivan Kireevski a crescut și a fost crescut sub tripla influență a mamei sale, a tatălui vitreg și a lui Jukovski, într-o atmosferă de tensiune sentimentală pietistă. Iar umbra tristeții visătoare, pecetea „sfintei melancolii", cum li se plăcea să spună pe atunci, s-a așezat pentru totdeauna asupra viziunii sale asupra lumii...

În tinerețea sa, nu l-a citit doar pe Locke [10] , ci chiar și pe Helvetius [11] . L-a recitit mai târziu pe Locke. „L-am citit împreună pe Locke", își amintește Koșelev despre tinerețea sa, „simplitatea și claritatea prezentării sale ne-au încântat..."

Cam în aceiași ani de început, Kireevski a devenit interesat de economia politică și a scris un eseu „Despre virtute". Se pare că acest lucru era legat de lectura sa asupra filozofilor scoțieni, pe care Jukovski îi recomanda insistent (în loc de transcendentalul Schelling, față de care Jukovski simțea o neîncredere insurmontabilă) - Dugald Stuart, [12] Reid, Ferguson, [13] Smith - „lumina lor luminează viața și înalță sufletul". De altfel, interesul pentru filosofii scoțieni cu „sentiment comun" este caracteristic Franței sub Primul Imperiu, în epoca „ideologilor". Iar în dezvoltarea lui Kireevski, acesta a fost un motiv francez...

Pasiunea pentru înțelepciunea germană se află deja deasupra...

Koșelev subliniază că în această perioadă, în perioada acestui schellingism tineresc pasionat, Iv. Kireevski a rămas „complet străin de viziunea creștină asupra lumii". El a venit la credință și la Biserică (sau mai degrabă, mai degrabă decât s-a „întors") abia mai târziu, după căsătorie, sub influența soției sale și în special a tatălui ei spiritual, faimosul călugăr Novospassky, Părintele Filaret, cu care ea l-a prezentat. Mai târziu, i s-a adăugat influența bătrânului Macarie de la Optina...

Este adevărat că Kireevski a început să vorbească despre „religie" foarte devreme și, deja în timpul călătoriei sale în străinătate, a studiat cu atenție și sensibilitate prelegerile teologice ale lui Schleiermacher.

„Vom restaura drepturile adevăratei religii, vom împăca elegantul cu moralitatea, vom stârni dragostea pentru adevăr", visa el deja în 1827. Cu toate acestea, religia la acea vreme rămânea pentru el, cel mai probabil, doar un postulat sau un simbol romantic și filosofic. Și de la proclamațiile patetice și visătoare la credința reală mai era un drum lung, lung de parcurs. S-a dovedit a fi dificil pentru Kireevski...

Se pare că Koșelev, din cuvintele lui N. P. Kireevskaia, a scris o scurtă „istorie a convertirii lui Ivan Vasilievici". Această poveste este foarte caracteristică... „În prima dată după nuntă, îndeplinirea de către ea a riturilor și obiceiurilor bisericești l-a frapat neplăcut... Ea, la rândul ei, a fost și mai trist lovită de lipsa lui de credință și de ignorarea completă a tuturor obiceiurilor Bisericii Ortodoxe..."

Pe vremea aceea, citea „Vărul" Schelling [14] și i-a sugerat soției sale să citească împreună aceste cărți. „Și când gânduri mari și luminoase i-au oprit, iar I. V. Kireevski a cerut uimire de la soția sa, ea i-a răspuns mai întâi că aceste gânduri îi erau cunoscute din operele Sfinților Părinți..." Kireevski s-a obișnuit să citească uneori cărți patristice. „Îi era neplăcut să realizeze că existau într-adevăr multe lucruri în Sfinții Părinți pe care le admira la Schelling..."

Știm că a fost crescut într-o vagă visare și moralitate. Desigur, inima lui tânjea de mult timp, dar această atracție sau sentiment nu era încă credință. Religiozitatea romantică, în general, era doar o dispoziție, o premoniție și o sete de credință, nu încă credință... Este interesant să comparăm căile lui Ivan Kireevski și V. Odoevski...

În premisele și etapele lor inițiale, ele coincid. Dar Odoevski nu a ieșit niciodată din cercul romantic închis. Este adevărat, nici pentru el „anii treizeci" au trecut sub un semn mistic, sub semnul lui Saint-Martin și Pordech [15] (din nou o „recădere" caracteristică a stărilor sufletești ale lui Alexandrov), dar acest misticism teosofic și alchimic nu i-a deschis o ieșire autentică și religioasă. Odoevski nu depășește limitele speculației onirice și mentale. În anii patruzeci a început deja să alunece într-un fel de naturalism sentimental (îl numeau „realism"). Din acest cerc strâns, Kireevski a ieșit doar prin forța „renunțării religioase", în experiența credinței...

Și într-un alt sens este interesant să-i comparăm pe Kireevski și Odoevski. Amândoi s-au confruntat cu aceeași întrebare - despre locul Rusiei în Europa. Deja în anii '20, ei au ghicit și au simțit această chemare istorică a Rusiei, pe fundalul acelei crize, pe fundalul acelei

„amorțeli generale” în care vedeau vechile popoare ale Europei. Occidentul este epuizat, forța sa creatoare s-a secat. Kireevski ghicește că Rusia este destinată să devină inima Europei în epoca apropiată și deja la început. Odoevski prezice direct „cucerirea rusă a Europei”, internă și spirituală. „Europenii simt apropierea minții ruse, așa cum somnambulii simt apropierea unui magnetizator...”

Se pune întrebarea, ce poate contribui această „minte rusească” la creativitatea comună a culturii...

Odoevski prevede: construirea unei „științe a instinctului”, crearea unei „fizici teosofice”, aducerea începuturilor noii filozofii Schelling la aplicațiile lor practice finale. Aceasta înseamnă dezvăluirea romantismului în viață...

Kireevski nu gândea altfel în anii treizeci. Titlul articolului său fatidic din „Europeanul”, „Secolul al XIX-lea”, suna foarte expresiv. Accentul lui Kireevski se pune tocmai pe această opoziție a secolului „al XIX-lea” cu secolul al XVIII-lea, distructiv. Dezvoltarea gândirii negative este desăvârșită, iar în „cerere” este anticipată era pozitivă, „în cererea pentru o mai mare apropiere între religie și viața oamenilor și a națiunilor” (cf. „Secolul al XIX-lea aparține Rusiei” de Odoevski...

În aceste presimțiri patetice, totul este destul de neclar. Întreaga schemă este construită fără a lua în considerare realitatea Bisericii. Și Kireevski, în acest moment, vede originalitatea rusă mai degrabă într-o trăsătură negativă: „dezvoltării noastre i-a lipsit lumea antică clasică” (cf. Ceaadaev, de asemenea, Polevoi, în „Istoria poporului rus” - această idee se întoarce, se pare, la De Maistre). Și o altă considerație este legată de aceasta. „În Rusia, religia creștină era și mai pură și mai sfântă. Dar lipsa lumii clasice a fost motivul pentru care influența Bisericii noastre, în vremuri needucate, nu a fost nici la fel de decisivă, nici de omnipotentă ca influența Bisericii Romane...”

Ulterior, dimpotrivă, în „clasicism” Kireevski va vedea începutul și rădăcina raționalismului occidental, această dominație a „rațiunii pure, nude, bazată pe ea însăși, care nu recunoaște nimic deasupra ei sau în afara ei...”

Întregul sens al neadevărului occidental îi va fi revelat lui Kireevski în acest triumf al rațiunii formale sau al intelectului asupra credinței și tradiției, în această exaltare a inferenței asupra tradiției. Și atunci el va vedea întregul sens al unicității rusești tocmai în tradiție. Chiar dacă

Rusia antică s-a dezvoltat puțin, ea poseda condiția pentru o dezvoltare corectă care nu a fost dată Occidentului - „în ea a fost adunat și trăit acel principiu organizator al cunoașterii, acea filozofie a creștinismului, care singură poate da o bază corectă științelor." Kireevski are în vedere continuitatea tradiției patristice...

Cel mai puțin ar vrea Kireevski să se întoarcă în timp, să restaureze forme antice - a restaura forme moarte este atât ridicol, cât și dăunător. Importantă este doar „structura interioară a spiritului...".

Kireevski vorbea întotdeauna despre trecerea la un „nivel superior". În perioada sa romantică, nu avea nicio îndoială că acest nivel aparținea aceleiași serii continue de dezvoltare occidentală. Acum se îndoia de acest lucru. „Începutul educației europene, care s-a dezvoltat de-a lungul istoriei Occidentului, în timpul nostru se dovedește a fi nesatisfăcător pentru cele mai înalte cerințe ale iluminismului." Criza iluminismului european va fi rezolvată numai atunci când „noul început" va fi acceptat și stăpânit, „acel început până acum neobservat al vieții, gândirii și educației, care stă la baza lumii ortodoxo-slave." Însăși filosofia occidentală ajunge la conștientizarea faptului că „noile începuturi" sunt necesare pentru o dezvoltare ulterioară (Kireevski îl are în minte pe Schelling; poate și pe Baader), dar nu depășește o cerință sau o presimțire...

Kireevski nu a acordat o importanță decisivă proprietăților naturale sau înnăscute ale poporului. Valoarea istoriei ruse și caracterul național rus au fost determinate pentru el de acest „principiu" suprem al adevărului ortodox - integritatea și raționalitatea. Kireevski a prețuit și a iubit tocmai această tradiție patristică din Orient. „După ce s-a eliberat de jugul sistemelor raționale ale iubirii europene de înțelepciune, o persoană rusă educată, în adâncurile speculației speciale, inaccesibile conceptelor occidentale, vii, integrale a sfinților părinți ai Bisericii, va găsi cele mai complete răspunsuri tocmai la acele întrebări ale minții și inimii care tulbură cel mai mult sufletul, înșelat de cele mai recente rezultate ale conștiinței de sine occidentale..."

Kireevski a fost un om al unei singure teme, dacă nu chiar al unui singur gând. Revenea constant la aceeași temă. „Despre natura iluminismului Europei și relația sa cu iluminismul Rusiei" - acesta este titlul celebrului său articol din „Colecția Moscova" din 1852 și este în general caracteristic pentru el. Întrebarea din fața lui este încă despre viitor. Kireevski nu cere o întoarcere cronologică, ci o intrare în

profunzimile Bisericii. Cel mai puțin ar dori o simplă restaurare a vieții. El este complet în patosul acțiunii și al creării - și în spiritul integrității bisericești. El stipulează toate pericolele „respectului excesiv pentru tradiție", care se agață mai mult de expresiile exterioare decât de spiritul interior. Și Kireevski nu înseamnă o întoarcere la părinți în sensul simplei repetări sau imitații. A urma nu este același lucru cu a repeta...

Kireevski explică insistent: „Dar iubirea de înțelepciune a sfinților părinți reprezintă doar embrionul acestei viitoare filozofii, un embrion viu și limpede, dar care are încă nevoie de dezvoltare...

Căci filosofia nu este o convingere fundamentală, ci o dezvoltare mentală a relației care există între această convingere fundamentală și educația modernă... A crede că avem deja o filozofie gata făcută, conținută în Sfinții Părinți, ar fi extrem de greșit. Filosofia noastră trebuie totuși să fie creată, și nu creată de o singură persoană, ci să crească în vedere, cu ajutorul simpatic al unei unanimități generale..."

Aceste rezerve sunt foarte tipice pentru Kireevski. În primul rând, el nu se așteaptă să găsească „răspunsuri gata făcute" la toate întrebările la Părinți – este mult mai important să stăpânești metoda de cunoaștere sau de căutare a Părinților și apoi – să cauți. „Ei vorbesc despre țara în care se aflau..."

În al doilea rând, toate chestiunile iluminismului occidental trebuie recunoscute, rezolvate și nu ignorate. Trebuie luate în considerare „Toate roadele experiențelor milenare ale rațiunii printre diversele sale activități". El vede sarcina iluminismului ortodox viitor nu în excludere, ci în depășirea... Kireevski a tratat teologia rusă contemporană cu reținere. El condamnă „Introducerea" lui Macarie pentru „stilul său sec, școlar" și notează opinii care nu sunt în acord cu Biserica noastră, „de exemplu, despre infailibilitatea ierarhiei, ca și cum Duhul Sfânt ar apărea în ierarhie separat de totalitatea întregului creștinism". Dogmatistul Antonie (Amfiteatrov) nu este mai bun. „Ca să spun adevărul, nu avem o teologie satisfăcătoare", i-a scris Kireevski lui Koșelev. Cea mai bună „introducere" la aceasta pot fi predicile lui Filaret („sunt multe pietre de diamant care trebuie să se afle în temelia cetății Sionului") sau „Alfabetul spiritual", publicat în operele complete ale lui Dmitri de Rostov sau lucrările lui Tihon de Zadonsk. În ultimii ani ai vieții sale, Kireevski a participat cu mare entuziasm la lucrările

de publicare a operelor patristice, în primul rând ascetice, întreprinse la Optina Pustyn. Este înmormântat la Optina...

Pentru Kireevski, o combinație de libertate interioară și cea mai strictă ascultare era caracteristică. El și-a subordonat complet propriile studii teologice și filosofice judecății părintelui despre Starețul Macarie de la Optina. Iar cuvintele sale despre libertatea de gândire în Ortodoxie sună și mai convingător. „Biserica noastră nu a prezentat niciodată vreun sistem omenesc, vreo teologie științifică, ca temelie a adevărului său și, prin urmare, nu a interzis libera dezvoltare a gândirii în alte sisteme, nu le-a persecutat ca pe niște dușmani periculoși care i-ar putea zdruncina temelia..."

În opinia sa personală, Kireevski a realizat sinteza despre care vorbea. El însuși „a luat în considerare" „toate problemele educației moderne" în spiritul tradiției paterne. Kireevski a scris puțin, doar câteva articole programatice. Dar chiar și în aceste schițe se simte imediat integritatea și calmul gândirii sale, al caracterului său, al personalității sale...

Din exterior, Ivan Kireevski putea părea un ratat, o persoană distrusă, superfluă. Și, într-adevăr, activitatea sa publică a fost nereușită. Dar s-a retras în munca interioară, s-a închis în sine și, într-o ispravă, nu în dezamăgire. În această izolare interioară, gândul său a devenit mai puternic și mai temperat. „Voința se naște în secret și este crescută prin tăcere..."

Calea lui Kireevski poate fi numită cel puțin organică. A fost calea unei isprăvi. Acea „integritate" a spiritului despre care a propovăduit nu este acea spontaneitate înnăscută despre care vorbeau romanticii... Kireevski a trecut prin convertire și renunțare. „Și, în orice caz, modul de gândire al minții unui credincios va fi diferit de mintea care caută convingerea sau se bazează pe convingerea abstractă..."

Nu era vorba de „a merge la biserică", ci de depășirea romantismului...

6. Opiniile religioase ale lui Gogol.

Problemele religioase ale culturii din acești ani sunt resimțite cu o acuitate deosebită la Gogol și este dificil să separăm calea sa creativă de destinul său personal...

Printre colegii săi ruși, mai tineri și mai în vârstă, Gogol (1809-1852) ocupă un loc cu totul aparte. A fost atât un scriitor avansat, cât și unul înapoiat...

Gogol este originea unor noi căi, și nu numai în literatură. Există ceva profetic în opera sa... Dar el însuși este cumva întârziat în secolul trecut...

În această înapoiere spirituală, în acest arhaism spiritual al lui Gogol se află unul dintre nodurile destinului său tragic... Curentele filosofice ale epocii nu l-au atins pe Gogol decât prin artă...

„Disputele" contemporanilor săi, toate aceste „dispute despre principiile noastre europene și slave", dintre „vechi-credincioși" și „noi-credincioși" sau slaviști și europeniști, i se păreau o neînțelegere completă - „toți vorbesc despre diferite aspecte ale aceluiași subiect, fără să-și dea seama că nu se ceartă și nu se contrazic deloc..."

Gogol se mișcă adesea printre slavofili, dar el însuși nu era slavofil. Ar fi mai corect să-l considerăm un occidentalizator...

El iubea un Occident diferit de occidentalii ruși din acea vreme și cu o dragoste diferită. Dar în viziunea sa asupra lumii și în structura sa spirituală era în întregime occidental și, de la o vârstă fragedă, a fost și a rămas sub influența occidentală. De fapt, el cunoștea doar Occidentul - visa mai mult despre Rusia. Și știa mai bine ce ar trebui să devină și să fie Rusia, ce își dorea să fie, decât știa adevărata Rusie...

În primii ani ai săi, Gogol a experimentat romantismul german și el însuși a creat în mod convenabil în acest spirit romantic. Nu era imitație și nu era doar o manieră literară. Gogol a stăpânit problemele creative ale romantismului în sine, s-a cufundat intim în această experiență romantică. Și pentru el personal, a fost o schimbare sau o cotitură importantă în viața sa interioară...

Cu o seriozitate creativă, Gogol a experimentat și a simțit toate motivele demonologice ale romantismului și le-a transformat în imagini complete. Și se poate simți în aceasta puterea convingerii personale, acuitatea experienței personale - lumea aflată în puterea forțelor răului, în obsesia întunecată și în minciunile malefice...

Aceasta corespunde sentimentului timpuriu de frică religioasă - și era tocmai frică, nu atât venerație sau respect... Tânărul Gogol trăiește și el

religios într-un fel de lume magică, într-o lume a farmecelor și dezamăgirilor. A avut perspective ciudate asupra secretelor pasiunilor întunecate. Mai târziu, i se va dezvălui „insensibilitatea moartă a vieții". El înfățișează cu precizie chipuri oprite, înghețate, nemișcate - aproape nu chipuri, ci măști (Rozanov a remarcat că portretul lui Gogol este întotdeauna static)...

Și pe bună dreptate s-a remarcat despre Gogol că vede lumea sub semnul morții, sub specie mortis...

Din romantismul lui Gogol vine prima sa tentație utopică, tentația puterii creatoare a artei. Și apoi prima dezamăgire - arta însăși se dovedește a fi ambiguă și, prin urmare, neputincioasă. „Idealismul magic" este dublat seducător...

„Uimește-te, fiule, de puterea cumplită a demonului. El încearcă să pătrundă totul: faptele noastre, gândurile noastre și chiar inspirația artistului. Victimele acestui spirit infernal, care trăiește invizibil, fără chip pe pământ, vor fi nenumărate. Acesta este spiritul negru care năvălește în noi chiar și în momentele celor mai pure și mai sfinte gânduri..."

Această frică rămâne cu Gogol pentru tot restul vieții sale, până la ultima sa rugăciune. „Leagă-l din nou pe Satan cu puterea misterioasă a Crucii inscrutabile..." Experiența romantică este întotdeauna compusă din antiteze și tensiuni. Imediatitate și reflecție, „conciliaritate" și voință proprie, reconciliere și protest, pace și anxietate - tot romantismul se află într-un astfel de joc dialectic. Motivele reconcilierii sunt exprimate mai puternic în romantismul rus, motivele „organice" au prevalat aici asupra celor „critice". Acest lucru trebuie spus mai ales despre slavofilism, deoarece era romantic. Doar câțiva au auzit voci neliniștite, doar câțiva au primit o ureche apocaliptică pentru a le auzi. Așa a fost Lermontov, a cărui operă este cu atât mai misterioasă cu cât nu este terminată. Și această ureche apocaliptică a fost deosebit de puternică la Gogol...

Însă romantismul în sine nu are o cale de ieșire religioasă; din romantism trebuie să ne întoarcem la Biserică, aceasta este calea „renunțării religioase". În romantism există doar căi imaginare și false...

Viziunea religioasă asupra lumii a tânărului Gogol era foarte vagă. Era un umanism religios foarte vag, o emoție romantică, sensibilitate,

tandrețe. Gogol nu simțea realitatea Bisericii atunci, decât din punct de vedere estetic...

„Am ajuns la Hristos pe o cale protestantă mai degrabă decât catolică", i-a scris Gogol lui Șevirev mai târziu. „Analiza sufletului uman într-un mod în care alți oameni nu o fac a fost motivul pentru care L-am întâlnit pe Hristos, minunându-mă mai întâi de înțelepciunea Sa omenească și de cunoștințele Sale nemaiauzite până atunci despre suflet, apoi închinându-mă la Divinitatea Sa..."

Și același lucru se întâmplă din nou în „Mărturisirea autorului..." „Din acel moment, omul și sufletul omului au devenit mai mult ca niciodată subiect de observație... Mi-am îndreptat atenția către învățarea acelor legi eterne după care se mișcă omul și umanitatea în general. Cărțile legislatorilor, căutătorilor de suflete și observatorilor naturii umane au devenit lectura mea. Tot ceea ce exprima cunoașterea oamenilor și a sufletului omului, de la mărturisirea unei persoane seculare până la mărturisirea unui anahoret și a unui pustnic, mă interesa - și pe acest drum, pe nesimțite, aproape fără să știu cum, am ajuns la Hristos, văzând că în El se afla cheia sufletului omului și că niciunul dintre căutătorii de suflete nu se urcase încă la acea înălțime a cunoașterii spirituale pe care se afla El..."

Această mărturisire este foarte caracteristică... Gogol a urmat calea umanismului pietist. Și în aceasta el aparține încă epocii lui Alexandru... Este dificil de spus exact ce cărți ale „căutărilor de suflete" și ale „ghizilor de suflete" a citit Gogol. În orice caz, a citit Biblia. Și s-a obișnuit să o citească ca pe o carte profetică și chiar apocaliptică. Solemnitatea biblică începe să pătrundă în stilul propriu al lui Gogol...

„Deschide cartea Vechiului Testament: vei găsi acolo fiecare dintre evenimentele actuale, vei vedea mai clar decât lumina zilei cum a păcătuit el înaintea lui Dumnezeu, iar judecata cumplită a lui Dumnezeu care a avut loc asupra lui este atât de clar înfățișată încât prezentul va tremura..."

Gogol vorbește despre aceasta în legătură cu chemarea lirică a poeziei ruse. Și observă ceva profetic în poezia rusă. „Și sunetele poeților noștri devin biblice" - căci „o altă împărăție..." se apropie deja pentru Rusia.

În dezvoltarea spirituală a lui Gogol, impresiile romane au fost decisive. „Tot ce aveam nevoie, am luat și am închis în adâncul

sufletului meu. Acolo, Roma, ca un altar, ca un martor al fenomenelor miraculoase care mi s-au întâmplat, rămâne pentru totdeauna..."

Și nu este vorba, desigur, despre faptul că Prințesa Zinaida Volkonskaia și frații polonezi ai „Învierii" au fost capabili sau nu să-l încline pe Gogol spre catolicism. Gogol nici măcar nu s-a gândit să „schimbe riturile religiei sale". Și pur și simplu pentru că la acea vreme nu a observat nicio diferență între confesiuni. „Pentru că atât religia noastră, cât și cea catolică sunt absolut una și aceeași și, prin urmare, nu este absolut nicio nevoie să o schimbăm pe una cu cealaltă. Amândouă sunt adevărate; amândouă recunosc unul și același Mântuitor al nostru, una și aceeași Înțelepciune Divină, care a vizitat odată pământul nostru, îndurând umilința finală pe el, pentru a ne înălța sufletul mai sus și a-l îndrepta spre cer..."

Însă Gogol a auzit de la interlocutorii săi romani nu doar despre dogmele catolicismului romano. Au vorbit și „despre afaceri slave". Gogol l-a întâlnit și pe Mickiewicz. Trebuie să ne gândim că frații polonezi i-au povestit lui Gogol despre treburile lor, despre societatea sau ordinul lor al Învierii , despre mesianismul polonez. Și acesta era un fel de „apostol al adevărului" entuziasmat, un program de acțiune religioasă. Pentru Gogol, aceasta a fost prima introducere în cercul creștinismului social din acea vreme...

Experiența religioasă a lui Gogol în acești ani nu se limitează la experiențe estetice. Motivele sociale sunt, de asemenea, destul de clar conturate în conștiința sa, iar acest lucru este destul de înțeles în contextul istoric al acelei vremuri. În acest sens, „Roma" lui Gogol este foarte caracteristică. „O împărăție teribilă a cuvintelor în loc de fapte..." Și această devastare generală vine din necredință... „Icoanele au fost scoase din templu, - și templul nu mai este un templu: liliecii și spiritele rele locuiesc în el..." Opusul sugerează idealul întoarcerii religioase...

Cei mai apropiați prieteni ai lui Gogol - familia Vielgorsky, Smirnova și alții - erau legați de cercurile catolice din Paris. Smirnova era pasionată de predicile lui Lacordaire , Ravignan [16] și frecventa cercul lui Svechina [17] (la sfârșitul anilor 1930). Aceasta a fost o nouă sursă de contact cu catolicismul social...

Este foarte probabil ca Gogol să fi citit la Roma cartea lui Silvio Pellico [18] „Despre îndatoririle omului" (Dei doveri degli Uommi) - a fost menționată cu simpatie și în jurnalele rusești (a fost publicată în

1836)... Pentru Gogol, aceasta era deja suficient. Cu impresionabilitatea sa strălucită, a prins indicii din mers și a creat o dulce legendă din ele, căci era poet...

Trebuie amintit că în ultima ediție distrusă a cărții „Suflete moarte" era înfățișat un preot, iar în această imagine trăsăturile personale ale părintelui Matvey erau împletite în mod ciudat „cu nuanțe catolice". Aceasta vorbește despre puterea impresiilor „catolice" ale lui Gogol... În anii săi romani, cartea principală din viața spirituală a lui Gogol a fost celebra carte despre Imitație (cf. influența acesteia asupra lui Ivanov). El trimitea această carte din străinătate prietenilor săi din Moscova pentru lectură și meditație zilnică. „După ce citiți, dedați-vă reflecțiilor asupra a ceea ce ați citit. Întoarceți ceea ce ați citit pe toate părțile, astfel încât să puteți ajunge în sfârșit și să vedeți cum exact vi se poate aplica..."

Gogol însuși a acționat evident în felul acesta. „Alege o oră liberă și neobosită pentru această ocupație spirituală, care să-ți servească drept început de zi. Cel mai bine este imediat după ceai sau cafea, ca nici măcar pofta de mâncare să nu te distragă..." Citește și o sfătuiește pe Smirnova să citească câteva dintre „Operele filozofice" ale lui Bossuet [19] ... O întreabă pe Smirnova: „Caută «Somma theologica» a lui Thomas Aquintus, dacă a fost tradusă în franceză..."

În același timp, Gogol citește Sfinții Părinți, în traduceri rusești, în „Lectura creștină" și în „Adăugirile" moscovite (cărțile i-au fost trimise din Rusia, dar unele i-au fost dăruite și de protopopul parizian, Pr. D. Verșinski, unul dintre maeștrii Academiei din Sankt Petersburg). Dar iată ce este curios: în timp ce lucra la „Reflecțiile sale asupra Sfintei Liturghii" în 1842 și 1843 la Paris, Gogol avea la îndemână, pe lângă textul slav, și pe cel latin, aparent în loc de cel grecesc, de la Goar. Interpretarea se baza pe celebra carte a lui Dmitrevski. Gogol a cerut să-i trimită și Areopagitica... Toate aceste detalii sunt foarte indicative. Stilul lui Gogol se dezvoltă în stil occidental... Și când îi citea pe Sfinții Părinți, obiceiurile sale spirituale erau deja stabilite și mormintele paterne erau țesute în materialul deja finisat...

Gogol l-a citit apoi pe Hrisostom, pe Efrem Sirul, pe Sfântul Maxim „Despre dragoste", întreaga „Filocalie" (Paisievo) și pe Tihon de Zadonsk (cf. fragmentele sale din Sfinții Părinți). Nu este clar de ce a cerut să i se trimită Ștefan Iavorski (predici), Lazăr Baranovici („Trâmbele cuvintelor" și „Sabia duhovnicească"), „Căutarea" de Dmitri

Rostovski și nu este clar dacă a primit aceste cărți. Dintre autorii ruși contemporani, a citit cuvintele lui Inochentie, precum și predicile lui Iacob Vecerkov, articole anonime din „Lectura creștină...".

Încă din tinerețe, Gogol a avut o convingere fermă în ceea ce privește alegerea sa, chemarea și destinul său – să-și marcheze cumva existența, să realizeze ceva măreț sau special. Acest sentiment este caracteristic întregii generații și chiar întregii acestei ere sentimental-romantice. Și era un aliaj foarte complex...

La Gogol, acest sentiment al chemării atinge uneori nivelul unei obsesii, o mândrie fermecătoare, „Cineva invizibil scrie înaintea mea cu un toiag puternic..." El este convins că este chemat să mărturisească și să învețe. „De acum înainte, cuvântul meu este investit cu cea mai înaltă putere" — „și vai de oricine nu ascultă de cuvântul meu..." Era convins de semnificația specială atât a experienței sale personale, cât și a exemplului său și se justifica împotriva reproșurilor, „de ce și-a expus cușca interioară", amintind „că, la urma urmei, nu sunt încă călugăr, ci scriitor." Și continuă. „Nu am considerat tentant ca cineva să dezvăluie deschis că încerc să fiu mai bun decât sunt. Nu găsesc tentant să lâncezesc și să ard deschis, în fața tuturor, de dorința de perfecțiune..."

Gogol avea o teorie foarte periculoasă despre rugăciune. „Cum putem cunoaște voia lui Dumnezeu? Pentru a face aceasta, trebuie să ne privim pe noi înșine cu ochi raționali și să ne examinăm: care abilități, date nouă prin naștere, sunt mai înalte și mai nobile decât altele. Trebuie să lucrăm în primul rând cu acele abilități, iar în această lucrare stă voia lui Dumnezeu; altfel ele nu ne-ar fi fost date. Așadar, cerând trezirea lor, vom cere ceea ce este în conformitate cu voia Lui; prin urmare, rugăciunea noastră va fi ascultată direct. Dar această rugăciune trebuie să fie cu toată puterea sufletului nostru. Dacă o astfel de tensiune constantă este observată timp de cel puțin două minute pe zi, timp de una sau două săptămâni, atunci cu siguranță veți vedea efectele ei. Până la sfârșitul acestui timp, vor apărea completări în rugăciune... Și întrebările vor fi urmate imediat de răspunsuri, care vor fi direct de la Dumnezeu. Frumusețea acestor răspunsuri va fi de așa natură încât întreaga compoziție se va transforma însăși în extaz..."

Este evident că Gogol practica o astfel de rugăciune. Și nu este surprinzător atunci dacă a acordat o semnificație aproape infailibilă creațiilor sale, a văzut în ele cea mai înaltă revelație...

Insistența didactică a lui Gogol, obsesia sa directă, i-a iritat foarte tare pe cei mai apropiați prieteni ai săi. Și există un exces ciudat în turnurile de fraze și cuvintele pe care Gogol le alege atunci când vorbește despre sine și despre opera sa. „Compatrioți, v-am iubit - v-am iubit cu acea iubire neexprimată, pe care Dumnezeu mi-a dat-o...”

Calea religioasă a lui Gogol a fost dificilă, în meandrele și coborâșurile ei nu este explicată și este greu de explicat... Aceste tresăriri convulsive de frică religioasă îi străpung adesea fața - viziuni teribile îi apar brusc în fața ochilor și leșină interior. „Diavolul a ieșit deja în lume fără mască”, aceasta este teribila sa intuiție! „Întreaga constituție pe moarte geme, simțind creșterile și fructele gigantice, ale căror semințe le-am semănat în viață, fără să văd sau să auzim ce monștri vor ieși din ele...”

În experiența lui Gogol există elemente incontestabile de angoasă ascetică, o suprasolicitare dureroasă a reflecției pocăite... Dar tocmai în aceasta constă unicitatea lui Gogol, în faptul că cu acest ascetism acut el combină o voință foarte persistentă de acțiune socială... Acesta este întregul sens al cărții fatale a lui Gogol, „Pasaje alese din corespondența cu prietenii...”. După cum insistă însuși Gogol în „Confesiunea autorului”, în „Corespondență” a vrut „să vorbească în avans despre unele dintre lucrurile care trebuiau să-mi fie dovedite în persoana eroilor operei narative” (adică în al doilea volum din „Suflete moarte”). Această expresie este foarte caracteristică aici – „a dovedi”. Gogol își transformă în mod conștient imaginile artistice în dovezi...

În „Suflete moarte”, în partea a doua, Gogol a vrut să arate o Rusie „reînviată” sau trezită la viață. În înțelegerea lui Gogol, aceasta nu este o poveste despre viața de zi cu zi, ci o „poezie” și o „poezie spirituală”. Iar „Corespondența” este o prefață ideologică la această „poezie...”.

Numai printr-o mare neînțelegere s-ar putea găsi în această carte o predică despre dezvoltare personală și mântuire. În realitate, era un program de creștinism social...

Se pare că Gerșenzon a fost primul care și-a amintit acest lucru. „Poate că nu există nicio altă operă în limba rusă atât de altruistă, atât de completă, până la cele mai mici nuanțe de gândire și cuvânt, impregnată de spiritul societății...” Și Gerșenzon a remarcat pe bună dreptate combinația neașteptată a lui Gogol de patos moral cu cel mai extrem și meschin utilitarism. „Bucuria fără scop de a fi nu există pentru Gogol... Gândirea sa este complet practică și utilitară și tocmai în sens social...”

Categoria principală în Gogol este slujirea, nu chiar slujirea... „Nu, atât pentru tine, cât și pentru mine, ușile mănăstirii dorite sunt încuiate. Mănăstirea ta este Rusia. Așadar, îmbracă-te mental în sutana unui călugăr și, după ce te-ai mortificat în întregime pentru tine însuți, dar nu pentru ea, du-te și trudește în ea. Ea își cheamă acum fiii și mai puternic ca niciodată. Deja sufletul o doare și se aude strigătul bolii ei mintale..." Gogol era cel mai puțin mulțumit de modernitate, cel mai puțin mulțumit de ordinea și situația existente. Era cu totul în patosul reînnoirii și exista în el un fel de nerăbdare apocaliptică, o sete de acțiune directă. „Și pământul arde deja de o melancolie de neînțeles..."

Tocmai pentru că este atât de preocupat de situația actuală din Rusia, insistă: „Cine nu este în serviciu trebuie acum să intre în serviciu și să-și agațe poziția, așa cum un om care se îneacă apucă o scândură, fără de care nimeni nu poate fi salvat..." Întreaga carte a lui Gogol este scrisă, de la început până la sfârșit, despre binele public... Și era o utopie a unui regat sacru...

„Pe corabia poziției noastre, a slujirii, fiecare dintre noi trebuie acum să fie scos din vârtej, privind la Cârmaciul Ceresc... Acum fiecare dintre noi trebuie să slujească nu așa cum ar fi slujit în fosta Rusie, ci într-o altă stare cerească, al cărei conducător este deja Însuși Hristos..."

Aici, această întorsătură de frază este deja caracteristică: „fosta Rusie..." Gogol se vede deja într-o „altă lume", într-un nou plan teocratic... Și nu ar trebui să comparăm această stare a lui Gogol cu spiritul „Sfintei Uniuni", cu ideologia vremurilor lui Alexandru și cu „slujirea strictă..." Imaginea Guvernatorului General din a doua parte a „Sufletelor moarte" este în întregime susținută în acest stil. „Începând de mâine, voi livra fiecărui departament al prezenței câte un exemplar al Bibliei, un exemplar al cronicilor rusești și trei sau patru clasici, poeți din lumea întâi, cronicari fideli ai vieților lor..."

Și acest spirit al lui Alexandru este legat și de faptul că în utopia religioasă-socială a lui Gogol statul umbrește Biserica, iar inițiativa creatoare este dată laicilor, în scopul „slujirii" lor, și nu ierarhiei sau clerului. „Puterea suveranului este un fenomen lipsit de sens dacă acesta nu simte că trebuie să fie chipul lui Dumnezeu pe pământ..." Și întreaga Biblie se dovedește a fi o carte pentru regi - trebuie doar să-L imităm pe Dumnezeu Însuși, așa cum El a domnit în poporul ales... Chemarea regelui este „să fie chipul Lui pe pământ, Care Însuși este iubire..."

În lumea din jur totul devine atât de înfricoșător, este atât de multă suferință peste tot, „încât chiar și o inimă insensibilă va izbucni de milă, iar puterea compasiunii fără precedent va chema la iveală puterea unei alte iubiri, fără precedent până acum...”

Gogol profețește un fel de inflamație fără precedent a inimilor... „Un om va arde de iubire pentru întreaga omenire, cum n-a ars niciodată până acum... Dintre noi, oamenii privați, nimeni nu va putea avea o astfel de iubire în toată puterea ei; ea va rămâne în idei și gânduri, dar nu și în fapte; doar cei cărora li s-a decretat deja ca lege indispensabilă să iubească pe toată lumea ca pe o singură persoană pot fi pe deplin impregnați de ea. Iubind pe toată lumea din statul său, până la ultima persoană din fiecare clasă și rang, și transformând tot ce se află în el ca și cum ar fi în propriul său corp, suferind în suflet pentru toată lumea, jelind, plângând, rugându-se zi și noapte pentru poporul său suferind, suveranul va dobândi acea voce atotputernică a iubirii, care numai ea poate fi accesibilă omenirii bolnave...” Această imagine utopică a unui țar teocratic este repetată cu trăsături foarte asemănătoare la Al. Ivanov (începând cu 1826)...

Și mai curioasă este reflectarea ulterioară a aceluiași ideal de către Vlad Soloviov în raționamentul său despre obligațiile teocratice ale țarului rus: să ierte și să vindece cu iubire... Aici există un anumit flux unitar de gândire și dispoziție, iar originile sale pot fi urmărite până în vremurile Sfintei Alianțe...

Gogol vorbește despre marile avantaje religioase și istorice ale Bisericii Răsăritene: „Biserica noastră va împăca și va desluși totul...” Aceasta este Biserica viitorului: „în ea se află drumul și calea de a îndruma totul în om într-un imn armonios către Ființa supremă...” Biserica Apuseană nu mai este pregătită pentru noi sarcini istorice. Ar putea cumva „împăca” lumea veche cu Hristos în numele dezvoltării unilaterale și incomplete a umanității. Acum sarcinile sunt incomensurabil mai complexe...

Și totuși, Gogol definește din nou această chemare istorică a Bisericii noastre din punct de vedere statal. „Poate săvârși o minune nemaiauzită în fața întregii Europe, forțând fiecare clasă, titlu și poziție să intre în granițele și limitele lor legale și, fără a schimba nimic în stat, să dea putere Rusiei, să uimească întreaga lume cu armonia armonioasă a aceluiași organism cu care până acum a speriat-

o...” Până acum, această Biserică s-a ascuns cumva, „ca o fecioară castă”, dar a fost creată pentru viață...

Și cât de caracteristice sunt instrucțiunile lui Gogol către „guvernatori” și „proprietari de pământ ruși” de a se ocupa de preoți. „Văzuți-le mai des acele adevăruri teribile de care sufletele lor vor tresări involuntar...” „Ia un preot cu tine oriunde te duci la muncă, astfel încât la început să fie cu tine ca asistent... Ia-l pe Hrisostom și citește-l împreună cu preotul tău și cu un creion în mână...” Toate acestea sunt din nou în întregime în spiritul „strictei slujiri...”

Nu este surprinzător că cartea lui Gogol a fost apreciată doar de oameni cu acest spirit și stil alexandrin - Smirnova („sufletul meu s-a luminat pentru tine”), Sturdza („conversațiile noastre de la Roma s-au reflectat mai târziu în această carte ca într-o oglindă”, spunea Sturdza)... Și nici părintele Matvei, nici Ignatie Briancianinov, nici Grigori Postnikov, nici Inocenți nu au fost categoric apreciate. Prin „mândrie”, pentru care îl reproșau lui Gogol, se refereau tocmai la acest spirit de activism utopic... Aksakov-ii, nu fără motiv, au văzut în această carte influența occidentală și răul occidental...

De asemenea, s-a remarcat pe bună dreptate că în carte se află mai multă moralitate și moralism decât credință reală și spirit bisericesc... „Deznodământul Inspectorului Guvernamental” este scris în același stil (cu alegoriile sale moraliste: „orașul nostru spiritual”, „pedeapsa propriului nostru suflet” etc.)...

Gogol rămâne mereu în cercul unui pietism destul de vag. Cartea sa despre liturghie nu face excepție. Conținutul dogmatic și simbolismul din ea sunt împrumutate (de la Dmitrevski, parțial din „Noua Tabletă”), iar Gogol însuși este singurul care posedă acest stil de sensibilitate emoționantă și sinceră. „Duhul Sfânt este o repetare veșnică a marii isprăvi de iubire împlinită pentru noi... Sărutul blând al unui frate s-a auzit...”

Este caracteristic faptul că în epoca „Corespondenței”, Gogol subliniază pretutindeni și întotdeauna tocmai semnificația psihologică a imaginii lui Hristos, „Care singur dintre toți cei care au fost până acum pe pământ a arătat în sine o cunoaștere completă a sufletului omenesc...”

Există însă un alt curent în Corespondență, un curent al autenticului „creștinism social” – acesta se manifestă cel mai puternic în pasajul

binecunoscut: „Înviere luminoasă...” „Creștini! L-au aruncat pe Hristos pe străzi, în infirmerii și spitale, în loc să-L cheme în casele lor, sub propriul lor acoperiș – și se cred creștini!” (în prima ediție a fost omisă de cenzură). Și cât de caracteristică este această subliniere a epuizării fraternității în secolul al XIX-lea. „Săracul om din secolul al XIX-lea a uitat că în această zi nu există oameni josnici sau de disprețuiți, ci toți oamenii sunt frați ai aceleiași familii, și fiecare om are numele frate, și nu altul...”

Nu ne amintește atât de slavofili (deși Gogol notează că „începutul frăției lui Hristos se află în însăși natura noastră slavă” etc.)... Mai degrabă, ne amintește de modelele occidentale, și nu auzim oare mai degrabă ecouri ale lui Lamennais [20] și ale „Cuvintele unui credincios?” ale sale.

Foarte tipică pentru Gogol este întreaga caracterizare a nevoilor și cerințelor „secolului al XIX-lea”. „Când îmbrățișarea întregii umanități ca frați a devenit visul favorit al unui tânăr; când mulți visează doar cum să transforme întreaga umanitate..., când aproape jumătate au recunoscut deja solemn că numai creștinismul are puterea de a face acest lucru!... când au început chiar să vorbească despre faptul că totul este comun - atât case, cât și pământuri...” Într-un cerc atât de larg, Gogol vorbește despre „frăție” și este supărat că lipsește un sentiment fratern viu...

Între timp, numai prin iubirea aproapelui îl poate iubi cineva pe Dumnezeu. „Este greu să-L iubești pe Cel pe care nimeni nu L-a văzut. Numai Hristos ne-a adus și ne-a vestit taina că în iubirea față de frați primim iubirea față de Dumnezeu... Duceți-vă, așadar, în lume și dobândiți mai întâi iubirea față de frați...” Aici toată puterea se află în acest „mai întâi”, tocmai acest mic cuvânt stă aici sub accentul patetic...

În cartea lui Gogol, fire foarte diverse se împletesc și se împletesc, și nu există o unitate completă în ea. Totuși, această orientare socială și aspirația voinței rămân întotdeauna neschimbate... Există o discrepanță fatală în însăși conceptul cărții. Gogol încearcă să reducă totul la o „chestiune spirituală”. „Treaba mea este sufletul și treaba durabilă a vieții...” Dar aceasta era intriga dramei sale creative, aceea că era cel puțin psiholog, și tocmai fundamentarea psihologică nu putea reuși. În loc de analiză psihologică, primim filosofare și

moralism sec. Ap. Grigoriev a subliniat pe bună dreptate că Gogol este un om făcut în întregime din...

Gogol a explicat în „Confesiunea autorului" că cartea sa („Pasaje alese") este „confesiunea unui om care a petrecut câțiva ani în interiorul său". Dar tocmai această experiență interioară a lui Gogol a fost cea care a fost confuză și a fost principala sa slăbiciune... „Criza religioasă" din ultimii săi ani este legată de aceasta. Singura ieșire pentru Gogol putea fi renunțarea la utopia socială și o intrare ascetică autentică în sine - „să se întoarcă către viața interioară", l-a sfătuit părintele Matvey... Gogol s-a schimbat intern în ultimii săi ani, iar acest lucru i-a fost greu. Nu a fost niciodată capabil să se schimbe creativ. În ultima ediție a „Sufletelor moarte", el rămâne în același pietism lipsit de viață ca înainte. Aceasta a fost căderea sa finală...

Gogol nu a avut nicio influență directă asupra istoriei dezvoltării religioase rusești. A rămas cumva pe margine, s-a distanțat de temele și interesele generației sale, de dezbaterile filosofice ale vremii. Și a fost recunoscut ca profesor religios abia o jumătate de secol mai târziu. Abia în epoca neoromantismului rus au prins din nou viață motivele religios-romantice ale lui Gogol...

Gogol era separat și distanțat de slavofili prin anxietatea sa, prin premonițiile furtunii sociale și ale confuziei. A trăit prea mult în Occident și în anii cei mai „sociali", în anii utopiilor și ai premoniților, în ajunul exploziei. Și cât de caracteristică este combinarea trepidației apocaliptice cu „calculele" proiectelor sale utopice. Tocmai asta era caracteristic „pietismului" (cf. Jukovski)...

În opera lui Gogol, problema culturii creștine a fost prezentată din latura sa utopică, în pericolele și inconsecvențele sale, ca un fel de ispită... Aceasta a fost parțial o contracarare internă a acelei complacențe patriarhale care era prea puternică în rândul unor slavofili...

7. A. S. Khomyakov - ideolog al slavofilismului.

Sistematizatorul doctrinei slavofile a fost A. S. Homiakov (1804-1860). Cu toate acestea, cuvântul „sistem" nu trebuie înțeles în sensul său direct și restrâns. Nici Homiakov nu are un sistem complet. Și a scris fragmentar, întotdeauna ocazional, în linii mari. Dar mintea lui era sistematică, în ciuda întregii sale vigilențe și entuziasme constante.

„El, asemenea cavalerilor medievali", spune Herzen despre el, „dormea înarmat..."

Imaginea lui Homiakov rămâne neclară și pentru noi. Nu știm cum s-a format caracterul său spiritual și intelectual ferm. Din ceea ce știm despre primii săi ani, formarea viziunii sale asupra lumii este slab explicată. Se dă impresia că Homiakov s-a „născut", nu „a devenit". După cum spune Berdiaev despre el, „Homiakov s-a născut în lumea lui Dumnezeu pregătit religios, bisericesc, ferm... Nicio revoluție, nicio schimbare și nicio trădare nu a avut loc în el..."

Se pare că este adevărat că Homiakov nu a trecut prin îndoieli și crize, că și-a păstrat intactă fidelitatea originară. Cu toate acestea, nu trebuie exagerată uniformitatea și calmul temperamentului său spiritual și nu trebuie identificat acest „calm ecleziastic" cu liniștea cotidiană. Și, în orice caz, Homiakov a fost un dialectician înnăscut. Gândirea sa se dezvoltă și chiar devine mai întâi tocmai în conversație, într-o dispută sau în instrucțiuni, dar întotdeauna într-un fel de schimb și schimb de opinii. Această trăsătură a structurii spirituale a lui Homiakov este remarcată de toți cei care au vorbit despre el. Era ceva „socratic" în structura sa - „și îi plăcea să conducă disputele conform metodei socratice", spune Koșelev despre el. „O minte puternică, agilă, bogată în resurse și fără scrupule în ele, bogată în memorie și gândire rapidă, a argumentat cu pasiune și neobosit toată viața. Un luptător fără odihnă sau oboseală, a bătut și înjunghiat, a atacat și a urmărit, a inundat cu vorbe de umor și citate, a speriat și a condus în pădure, din care este imposibil să pleci fără rugăciune" (Herzen)...

Fermitatea lui Homiakov este tocmai loialitate, curaj, autocontrol. Nu s-a „născut" ferm, ci a rămas ferm, prin tensiunea loialității sale. Berdiaev l-a numit pe bună dreptate „un cavaler al Bisericii Ortodoxe". În acest sens, există o diferență clară între Homiakov și Konstantin Aksakov [21] sau Piotr Kireevski [22] , la care imperturbabilitatea înnăscută predomină cu adevărat... Dar Ivan Kireevski [23] a fost și un „dialectician invincibil" (așa cum îl numește Ksen. Polevoi [24])...

Homiakov era foarte rezervat, nu-i plăcea să vorbească despre viața sa interioară, îl cunoaștem și îl vedem așa cum era în public, în saloanele din Moscova, la toate acele seri literare și non-literare, care erau trei sau mai multe în fiecare săptămână. Uneori poate părea într-adevăr că era doar un iscusit care pune întrebări - „Gorgias, cel care pune întrebări acestei lumi", transmite Herzen expresia „pe jumătate

afectat" Moroșkin [25] , și adaugă în numele său: „un bătrân spadasin experimentat al dialecticii". Istoricul Soloviov vorbește și mai tăios despre Homiakov în „Notele" sale cu o aroganță răutăcioasă. Herzen a avut impresia că Homiakov părea mai mult decât era. Cu toate acestea, a putut verifica și corecta această impresie, a putut simți și înțelege că Homiakov avea un fel de profunzime care nu se arăta deloc...

Știm prea puține lucruri despre viața interioară a lui Homyakov. Aproape singura dovadă este povestea lui Iuri Samarin, iar Samarin subliniază, de asemenea, că aceasta a fost singura dată când Homyakov i-a deschis lumea „propriilor sale sentimente interioare". Aceasta s-a întâmplat imediat după moartea soției lui Homyakov. „Viața lui era împărțită în două părți. În timpul zilei lucra, citea, vorbea, se ocupa de treburile sale, se dedica tuturor celor care țineau la el. Dar când venea noaptea și totul în jurul lui se liniștea și devenise tăcut, pentru el începea un alt timp... Odată am stat la el în Ivanovskoie. Au venit să-l viziteze mai mulți oaspeți, astfel încât toate camerele erau ocupate, iar el mi-a mutat patul în al lui. După cină, după lungi conversații, înveselite de veselia lui inepuizabilă, ne-am întins, am stins lumânările și am adormit. Bine trecut de miezul nopții m-am trezit după o conversație din cameră. Zorile dimineții abia o luminau. Fără să mă mișc sau să scot niciun sunet, am început să privesc și să ascult. Îngenunchea în fața icoanei sale de călătorie, cu mâinile împreunate în cruce pe perna scaunului, cu capul sprijinit pe mâini. Suspine înăbușite îmi ajungeau la urechi. Aceasta a continuat până dimineața. Bineînțeles, m-am prefăcut că dorm. A doua zi a ieșit la noi vesel, vioi, cu râsul său binevoitor obișnuit. De la bărbatul care îl însoțea peste tot, am auzit că acesta..." se repeta aproape în fiecare seară..."

Samarin își încheie povestea cu o descriere generală. „Nu exista niciun om în lume căruia să-i pară atât de dezgustător și necaracteristic să se lase dus de propriile senzații și să cedeze claritatea conștiinței iritației nervoase. Viața sa interioară se distingea prin sobrietate - aceasta era trăsătura predominantă a evlaviei sale. Se temea chiar și de emoție, știind că omul este prea înclinat să-și atribuie fiecare sentiment pământesc, fiecare lacrimă vărsată; iar când emoția îl cuprindea, se stropi în mod deliberat cu un șuvoi de batjocură rece, pentru a nu-și permite sufletului să se evapore în impulsuri zadarnice și să-și îndrepte toată puterea spre fapte..."

Loialitatea lui Homiakov este temperarea spiritului său. Integritatea sa nu este o simplă inviolabilitate, o naivitate primitivă - ea se realizează prin încercări, prin ispite, dacă nu chiar prin seducții. Și nu este o coincidență că Homiakov a fost un voluntarist convins [26] în metafizică. În viziunea sa asupra lumii, în primul rând, se simte această elasticitate a gândirii - „voința rațiunii...”

Indiferent cât de importantă este categoria „viața de zi cu zi” în construcția lui Homiakov, este imposibil să-i derivim viziunea asupra lumii din bunăstarea cotidiană. Nu avea simțul pământului. Dimpotrivă, prea des ai impresia lipsei sale de temei, impresia unei tensiuni excesive a acestei „minți dispuse”. Transparența excesivă a altor scheme și, mai ales, a istoriosofice ale lui Homiakov vine tocmai de aici, nu din automulțumirea cotidiană...

Percepția lui Homiakov asupra Bisericii poate fi cel puțin numită banală. Mai degrabă, lui Homiakov i s-ar putea reproșa contrariul, iar în viziunea sa asupra lumii există un anumit motiv pentru acele îndoieli care au fost formulate atât de ascuțit în vremea sa de către părintele Pavel Florenski. În descrierea lui Homiakov, autosuficiența Bisericii este arătată cu o evidență atât de captivantă încât eficacitatea sa istorică rămâne, cum ar spune, în umbră. Dar aceasta înseamnă cel puțin „corporalitatea” și „lipsa de sânge” a contemplării sale teologice. Dinamismul istoric din construcțiile teologice ale lui Homiakov nu este suficient resimțit nu datorită imperturbabilității sale banale, ci tocmai datorită acestei plenitudini mistice și „supra-ființe”, „nu din lumea aceasta...”.

Chestiunea „surselor” concepțiilor teologice sau religioase-filosofice ale lui Homiakov nu a fost niciodată ridicată cu specificitatea cuvenită până acum. Este destul de evident că Homiakov cunoștea serios operele Părinților, istoria Bisericii antice în general. Mulți oameni citeau Sfinții Părinți în cercurile slavofile din anii 1940, chiar și oameni care nu erau predispuși la acest tip de lectură prin natura lor, precum Koșelev. Și chiar Herzen, așa cum își amintește în „Trecutul și gândurile mele”, a trebuit să „citească istoriile luminoase ale lui Neander [27] și Gfrerer și în special să studieze istoria Sinoadelor Ecumenice, care îi era puțin cunoscută, pentru a restabili echilibrul în disputa cu adversarul său”. Există motive să presupunem că Homiakov a acordat o atenție deosebită operelor Fericitului Augustin (deși îl considera „adevăratul părinte al scolasticii bisericești”)...

Cunoașterea temeinică a filosofiei germane contemporane de către Homyakov, a lui Hegel și a adversarilor săi, este la fel de incontestabilă. Însă influența lui Schelling asupra lui Homyakov nu a fost deloc semnificativă, așa cum a fost cea a lui Baader. Homyakov avea multe în comun cu „școala istorică", dar Homyakov a rămas indiferent față de chestiunile „filosofice naturale" și „cosmogonice" - nu era interesat nici de Schelling, nici de Jacob Boehme...

Este dificil să se facă comparații mai specifice. Există o cale incontestabilă cu Mehler. [28] Există o anumită apropiere în unele chestiuni de Vina. Numai cu rezerve se poate compara pe Khomyakov, urmându-l pe Vlad Soloviov, cu „tradiționaliștii" francezi (Soloviov îi avea în minte pe Bonald [29] și Lamennais, în perioada „Eseului său despre indiferență"). Berdiaev a remarcat pe bună dreptate: „aici, printre slavofili, exista geniul libertății, - acolo, printre tradiționaliști, geniul autorității". Este curios, însă, că tocmai în Franța, în această perioadă, au ieșit în evidență o serie de „teologi seculari", zeloși pentru renașterea și întărirea bisericii, slăbită în anii revoluției. De Maistre, Chateaubriand, Bonald, Montalembert [30] ... În orice caz, poziția lor amintește foarte mult de cea a slavofililor. Asemănarea nu trebuie confundată cu influență, desigur...

Nu are sens să se prezinte „influența" unor cărți sau autori aleatorii — „nici Bordas-Demoulin", despre care Samarin vorbea cu simpatie față de Soloviov, sau teologul dorpat Sartorius, pentru că acesta acuza și catolicismul de raționalism. În general, problema genezei unui sistem sau a unei viziuni despre lume nu poate fi înlocuită de problema „influențelor". Nu orice influență este prin urmare o dependență, iar dependența nu înseamnă împrumut direct — o „influență" va fi, de asemenea, un impuls, un stimul — „influența" poate fi, de asemenea, din opusul ei. În orice caz, nu trebuie să se ascundă inițiativa gânditorului referindu-se la „influențe". Problema influențelor poate fi corect pusă și rezolvată în mod fiabil numai în cazul în care procesul genetic poate fi reconstruit în ansamblu și urmărit în schimbarea fazelor sale. În acest caz, desigur, cel mai important lucru este să recunoaștem și să înțelegem intuiția fundamentală, să găsim punctul de plecare al dezvoltării — altfel va fi dificil să vorbim despre „influențe"...

Și aici nu există nicio dispută: Homiakov pornește de la experiența internă a Bisericii...

El nu construiește sau explică atât de mult, cât descrie. Aceasta este puterea sa. Ca martor ocular, el descrie realitatea Bisericii așa cum este revelată din interior, prin experiența vieții în ea. În acest sens, teologia lui Homiakov are demnitatea și caracterul unei mărturii. Asemănarea sau afinitatea sa cu Mehler (și trebuie să luăm în considerare nu atât „Simbolismul" lui Mehler, cât cartea sa timpurie despre Biserică) ar trebui considerată nu în termeni de „influențe", ci în termeni de experiență și mărturie, ca o abordare din direcții diferite și din puncte de plecare diferite către aceeași realitate... Ceea ce au în comun ambele este recunoașterea eclezialității ca metodă de cercetare și cunoaștere teologică. A fi în Biserică este o condiție prealabilă necesară pentru cunoașterea teologică. Creștinismul este cunoscut doar din interior. „Această mărturisire este inteligibilă, la fel ca întreaga viață a spiritului, numai credinciosului și membrului Bisericii..."

Această natură experimentală a teologiei lui Homiakov a fost remarcată de Iuri Samarin în celebra sa „prefață". „Homiakov a clarificat tărâmul luminii, atmosfera Bisericii". Tocmai aici se află influența și semnificația sa istorică. Operele teologice ale lui Homiakov au fost publicate pentru prima dată abia după moartea sa, au început să intre în circulația teologică chiar mai târziu, iar mulți le-au tratat cu neîncredere. Această neîncredere și prudență se explică pe deplin prin noutatea lor - era noutatea metodei, nu noutatea conținutului. Era un apel la întoarcerea pe „calea uitată a cunoașterii experimentale a lui Dumnezeu". Tocmai aceasta a apreciat și prețuiește generațiile ulterioare la Homiakov. Tocmai aceasta în teologia sa îi derutează pe adepții vechii metode...

În moștenirea teologică a lui Homiakov, cea mai importantă este „Experiența unei expuneri catehismice a doctrinei Bisericii" (publicată pentru prima dată abia în 1864). Homiakov însuși a scris-o simplu: „Biserica este una". Aceasta este atât o temă, cât și o teză, atât o premisă, cât și o concluzie...

Este necesar să definim imediat „tipul literar" căruia îi aparține această „experiență" catehetică. Este în zadar să căutăm definiții sau dovezi la Homiakov. El se pune și rezolvă o altă problemă. Și exclude de la bun început însăși posibilitatea de a defini sau demonstra cu putere de convingere exterioară, care leagă sau obligă chiar și pe necredincios. Homiakov neagă însăși posibilitatea sau speranța „de a demonstra adevărul și de a ajunge la el prin propria putere a rațiunii" - vorbim despre cunoașterea adevărului creștin. „Dar puterile rațiunii nu ajung

la adevărul lui Dumnezeu, iar neputința umană devine evidentă în neputința dovezilor...”

Homiakov nu dovedește sau definește în mod conștient, ci mărturisește și descrie. În loc de definiții logice, el se străduiește să contureze o imagine a Bisericii. El încearcă să o înfățișeze în toată vitalitatea și evidența ei spirituală. Și totuși, el cheamă să luăm cheia și să intrăm pe porțile bisericii. Această cheie este credința. „Cunoașterea creștină nu este o chestiune a minții examinatorului, ci a unei credințe pline de har și vii.” Homiakov contrastează autoritatea cu libertatea, și nu ca pe un drept, ci ca pe o obligație. Aceasta înseamnă: el contrastează constrângerea formală a dovezilor externe cu dovada internă a adevărului. Cel puțin Homiakov permite libertatea opiniilor personale sau private. El insistă asupra exact opusului. El înlătură convingerea rațională, deoarece fiecare raționează pentru sine și în numele său. Doar credința nu este și nu poate fi o „chestiune privată”, căci credința este comuniune cu Hristos. Credința vine din Duhul unitor și unul, prin urmare este întotdeauna ceva comun, o chestiune comună...

„Înțelegeți Scripturile în măsura în care păstrați tradiția și în măsura în care faceți faptele plăcute înțelepciunii care locuiește în voi. Dar înțelepciunea care locuiește în voi nu vă este dată personal, ci ca membru al Bisericii și vă este dată în parte, fără a distruge complet minciuna voastră personală, ci este dată Bisericii în întregime, adevăr și fără amestec de minciună. De aceea, nu judecați Biserica, ci supuneți-vă ei, ca să nu vi se ia înțelepciunea...”

Biserica, așa cum este descrisă de Homiakov, este, în primul rând, unitate, „unitatea harului lui Dumnezeu, care trăiește într-o mulțime de creaturi raționale, supunându-se harului”. În această definiție, două motive sunt subordonate: „unitatea” și „supunerea” omului, „harul este dat chiar și celor neascultători, celor care nu-l folosesc (care își îngroapă talentul), dar aceștia nu sunt în Biserică”. Numai în supunere, adică în participarea sa liberă și în iubire, o persoană poate aparține și rămâne în Biserică. „Ea primește în sânul ei doar pe cei liberi”, notează Samarin. În supunere, tocmai libertatea este cea care se revelează și se realizează. Căci în Biserică o persoană nu găsește ceva exterior și străin de ea. „Se găsește în ea, dar nu în neputința singurătății sale spirituale, ci în puterea unității sale spirituale, sincere cu frații săi, cu Mântuitorul său”. Iar puterea nu constă în faptul că o mulțime separată este adunată în unitate, nici în simpla adunare sau conjugare

a capacităților umane. Puterea vine de la Duhul lui Dumnezeu. „Fiecare dintre noi este de pe pământ, o singură Biserică din cer." Puterea unității constă în faptul că numai Duhul dătător de viață unește cu adevărat. Nu acordul ca atare, ci acordul în Biserică, adică în Hristos și în Duh, asigură și mărturisește adevărul. Când Homiakov, în polemica sa împotriva „confesiunilor occidentale", pune în contrast „separarea personală" cu „sfânta unitate a iubirii și rugăciunii", el nu separă în niciun fel acest „acord al tuturor în iubire" de „harul Duhului dătător de viață", numai prin puterea căruia se stabilește „acordul" sau „unitatea". Întreaga valoare a „acordului" constă în faptul că acesta mărturisește în mod irefutabil despre har, despre prezența Duhului, fără de Care este imposibil. O „credință" șovăielnică se transformă în statornicia „credinței" numai prin puterea Duhului Sfânt. „Credința este Duhul Sfânt care își pune pecetea peste credință. Dar această pecete nu este dată omului la discreția sa; nu este dată deloc omului care rămâne în subiectivitatea sa solitară. A fost dată o dată pentru totdeauna Bisericii apostolice, adunată în sfânta uniune a iubirii și rugăciunii în marea zi a Rusaliilor, și din acel moment creștinul, un om subiectiv, un protestant orb prin slăbiciunea sa morală, devine un catolic văzător în sfințenia Bisericii apostolice, căreia îi aparține ca parte inseparabilă a acesteia." Nu pentru că „devine catolic" pentru că este inclus în pluralitatea credincioșilor, ci pentru că participă la unitatea harului. Catolic sau conciliar nu înseamnă „universal". „Aici nu vorbim despre numere, nici despre întindere, nici despre universalitate în sens geografic, ci despre ceva incomparabil superior. «Toate numele voastre vin din întâmplarea umană, dar al nostru vine din însăși esența creștinismului.» Așa înțelege Sfântul Atanasie catolicitatea...

„Sobornost" pentru Homiakov nu coincide cu „publicitatea" sau corporatismul. Sobornost, în înțelegerea sa, nu este o caracteristică umană, ci divină a Bisericii. „Nu indivizii sau o multitudine de indivizi din Biserică păstrează tradiția și scriu, ci Duhul lui Dumnezeu, care trăiește în totalitatea Bisericii." „Unitatea morală" este doar o condiție umană și o garanție a acestei transformări conciliare prin Duh (cf. tocmai această înțelegere a „catolicității" la Vlad Soloviov, în „Fundamentele spirituale ale vieții") — „trăsătura distinctivă a divinității în Biserică este integritatea internă și catolicitatea drumului său, a adevărului său, a vieții sale — integritate nu în sensul unei totalități aritmetice și mecanice a tuturor părților și membrelor, totalitate externă care nu are o existență reală la un moment dat, ci în sensul unei conexiuni mistice (supraconștiente) și al unei comuniuni

morale spirituale a tuturor părților și membrelor Bisericii între ele și cu Capul Divin comun...”

Numai printr-o neînțelegere îl putem acuza pe Homiakov că reduce unitatea Bisericii doar la aspecte morale și psihologice, „exagerând semnificația acordului sau dezacordului uman”, diminuând astfel „demnitatea și valoarea Adevărului”. Un astfel de reproș a fost recent exprimat cu o asprime deosebită de către Pr. P. Florensky. „Din sensul general al sistemului, nu este evident nicăieri că harul lui Dumnezeu a avut pentru Homiakov o semnificație esențială, vitală și nu decorativă...”

Florenski consideră că este posibil să se reducă întregul sens al polemicii lui Homiakov împotriva „confesiunilor occidentale” la faptul că „legea și coerciția, elementele popoarelor romanice, el vrea să le înlocuiască cu comunitatea și rudenia, elementele popoarelor slave”. În doctrina „conciliarității”, Florenski discerne doar socialismul deghizat („să explice totul din momentul social”), „o abordare prudentă a teoriei suveranității universale...”

O astfel de reinterpretare a opiniilor lui Homiakov trebuie numită o invectivă [31] mai degrabă decât o critică. Indiferent de cât de duale ar fi ideile socio-filosofice ale slavofililor, în învățătura sa despre Biserică, Homiakov rămâne fidel tradiției patristice fundamentale și celei mai vechi...

În polemicile sale, Homiakov aplică doar vechiul obicei bisericesc de a contrasta Biserica și erezia, în primul rând, ca iubire și discordie, sau ca tovărășie și singurătate. Acesta era deja cazul cu Irineu, Tertulian, Origen și, cel mai aspru, cu Fericitul Augustin, pentru care accentul a fost transferat în mod deosebit de expresiv asupra iubirii. Din acest punct de vedere, Augustin și-a condus polemicile împotriva donatismului. Și astfel, în remarcabila carte a lui Mehler „Despre unitatea în Biserică” (publicată pentru prima dată în 1825, republicată în 1843), Homiakov a putut găsi o caracterizare strălucită și foarte ascuțită a acestor principii ale polemicilor bisericești antice. Este adevărat, nu găsim nicio referință la această carte a lui Mehler la Khomiakov, dar alte cărți ale lui Mehler au circulat în cercurile slavofile: atât „Simbolismul” său, în care protestantismul este respins tocmai pentru izolarea sa, cât și remarcabila sa monografie despre Sfântul Atanasie, unde polemicile sale împotriva arienilor sunt interpretate în același spirit al „conciliarității”, îndreptate împotriva

spiritului de alienare și schismă. Khomiakov a urmărit îndeaproape literatura teologică contemporană și este greu de admis că această carte remarcabilă despre Biserică i-a rămas necunoscută sau inaccesibilă...

Titlul acestei cărți de Mehler este foarte sugestiv: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus (1825) — Unitatea în Biserică sau începutul Sobornostului. Cel mai corect mod de a transmite termenul „catolicism" aici este tocmai cu cuvântul „sobornost" — iar Mehler însuși a definit „catolicitatea" tocmai ca unitate în multitudine, ca continuitate a unei vieți comune...

Independența lui Homiakov nu este diminuată de o astfel de comparație. Și imaginea sa devine și mai vie în perspective istorice extinse... În Mehler a putut găsi, în primul rând, o generalizare convenabilă a mărturiilor patristice - în cartea sa, Mehler a expus învățătura despre Biserică tocmai „în spiritul Părinților Bisericii din primele trei secole..."

Această întâlnire spirituală a lui Khomyakov cu Mehler este foarte caracteristică. Mehler a aparținut acelei generații de teologi catolici germani care în acei ani duceau o luptă internă cu Iluminismul, cu spiritul „iozefismului" sau așa-numitului „febronianism", dar nu de dragul restaurării tradiției scolastice tridentine, ci în numele unei întoarceri spirituale la plenitudinea patristică. Așa era școala catolică de la Tübingen, căreia, pe lângă Mehler, i-au aparținut Drey, Hirsch, iar în generația următoare Staudenmayer, Kuhn și Hefele. Aceasta a fost, în primul rând, o școală istorică în teologie, iar sarcina istoriei bisericești era să descrie Biserica, acest organism divino-uman și spiritual, în formarea și creșterea sa internă. Începutul Vieții pline de har s-a opus începutului autorității externe. Aceasta a fost o depășire internă a acelui spirit „romantic", sau ultramontanism, a cărui limită maximă a fost mai târziu Conciliul Vatican. Tocmai din spiritul Școlii Catolice din Tübingen s-a hrănit opoziția catolică veche...

Restaurarea sensibilității istorice bisericești a fost însoțită de o tensiune generală în conștiința de sine a bisericii, de un sentiment accentuat de eclezialitate. La aceasta s-a adăugat un plan filosofic similar cu cel pe care îl întâlnim la Kireevski: să conecteze și să combine sau să „înțeleagă" experiența patristică și experiența iluminismului modern, experiența filosofiei moderne. La Mehler, în special, în învățătura sa despre Biserică, găsim o aplicare sau o utilizare

creativă a motivelor preluate de la Schelling, Hegel, chiar și Schleiermacher [32] - iar în cărțile sale ulterioare imaginea Bisericii este desenată în opoziție directă și conștientă cu statul hegelian. Și trebuie să ne amintim întotdeauna că în sinteza sa Mehler nu pornește de la „principii abstracte", nu de la premise filosofice abstracte, ci de la existența concretă, de la realitatea plină de har a Bisericii. El nu construiește o schemă speculativă, ci descrie experiența vie...

Din adâncul sentimentului de sine al bisericii, din experiența bisericească, Mehler judecă și respinge Reforma, respinge tocmai principiul protestantismului. Există o anumită asemănare între acest „simbolism" polemic al lui Mehler și programul polemic al lui Homiakov, din celebrele sale broșuri „despre confesiunile occidentale" (cf. mai târziu în Prințul S. N. Trubețkoi [33] extinderea criticii lui Homiakov la întreaga istorie a filosofiei moderne, ca fiind bazată pe „principiul convingerii personale" și doctrina conștiinței catolice sau conciliare opusă acesteia)...

Homiakov a scris despre „confesiunile occidentale" în ocazii private, ca din întâmplare, răspunzând la vocea altcuiva, dar tema însăși a crescut organic din chiar spiritul sistemului său. Tocmai pentru că unitatea ontologică, conciliaritatea sau catolicitatea ei i se părea lui Homiakov a fi lucrul cel mai important și primordial în existența Bisericii, el a trebuit să explice imediat atât posibilitatea diviziunilor în lumea creștină, cât și sensul diviziunilor sau separărilor care au avut loc de fapt. Tocmai de aceea mută accentul pe latura morală, subliniind astfel lipsa de iubire ca sursă a schismei occidentale. El se străduiește să arate sau să expună însăși rădăcina schismei, să arate această forță fundamentală de separare. Cel puțin se poate bănui că Homiakov subestimează semnificația și importanța diferențelor și erorilor dogmatice. În corespondența sa cu Palmer, în orice caz, Homiakov insistă cu o franchețe deplină asupra acestei necesități a unanimității și unanimității dogmatice preliminare, subliniind că Biserica nu poate fi „o asociație a disidenței". Dar, în același timp, el insistă asupra a altceva: simpla unanimitate, acordul intelectual și chiar sincer cu plenitudinea învățăturilor catolice ale Bisericii, nu este totuși suficient pentru a aparține acesteia în plenitudinea și viabilitatea sa. Rămâne totuși un „obstacol moral". Aceasta este voința divizivă...

Homiakov a trebuit să stabilească premisele de bază pentru discutarea problemei „confesiunilor" separate. Și în istoria simbolismului ortodox, sau a așa-numitei „teologii acuzatoare", Homiakov are meritul

incomparabil al unei formulări principiale și generalizate a problemei în sine, în abolirea cazuisticii antice și sterile. Există prea multă armonie în schemele lui Homiakov. Istoria Occidentului creștin, cu oarecare simplificare și violență, este prezentată în această schemă a „unității" și „libertății" dezintegrate, pe fundalul unei iubiri epuizate. Cu toate acestea, nu ar trebui să luăm aceste „broșuri" polemice ale lui Homiakov pentru ceea ce nu au pretins a fi - ele sunt, la urma urmei, doar un eseu, o schiță, o introducere și nu un sistem. În orice caz, problema a fost pusă brusc și la obiect.

8. Despre locul și rolul Bisericii.

În sistemul de opinii al lui Homiakov, gândurile și judecățile sale despre revelația istorică sau autorealizarea Tradiției Apostolice (care în Occident este de obicei înțeleasă sub denumirea imprecisă de „dezvoltare dogmatică") merită o atenție specială...

La începutul anilor 1940, a existat o dispută pe aceste teme în cercurile slavofile. Ocazia a fost dată de Iuri Samarin [34] (1819-1876), care se confrunta pe atunci cu o fascinație acută pentru filosofia lui Hegel. Tocmai promovase examenul de master și își scria disertația despre Ștefan Iavorski și Feofan Prokopovici. În istoria Bisericii Ruse sub Petru, Samarin a văzut o ciocnire între două principii - romanismul și protestantismul. Și a văzut în această ciocnire o întâlnire dialectică. Se confrunta cu problema generală a căilor dezvoltării dogmatice bisericești. El însuși a subliniat acest motiv: „mărturisim o Biserică în dezvoltare" (vorbea despre sine și despre Konstantin Aksakov [35] , cu care trăia atunci faza hegeliană)...

Curând însă, sub presiunea și convingerea lui Homiakov, Samarin și-a schimbat modul de gândire în multe privințe, și-a restructurat disertația și a îndulcit dialecticismul direct al schemelor sale inițiale. Din lucrările sale preliminare și din corespondența sa cu A. N. Popov [36], unul dintre participanții la întâlnirile slavofile care a fost în întregime de partea lui Homiakov, putem judeca aceste premise inițiale ale lui Samarin. Și, în contrast cu ele, punctul de vedere al lui Homiakov devine și mai ușor de înțeles...

Prima problemă controversată a fost legată de relația dintre două momente din Biserică. Samarin a distins și a divizat viața și conștiința, iar din această tensiune inițială a început seria sa dialectică. Popov, împotriva acestui fapt, a amintit cuvintele lui Homiakov despre Biserică, că în ea „predarea trăiește și viața învață". Astfel, se întâlnesc

două interpretări diferite ale mișcării istorice. Samarin are dialectică, care presupune separarea la punctul de plecare (aceasta este în întregime în stilul hegelian), - Homiakov are un punct de vedere organic, presupunând o integritate inițială...

Samarin a distins prea tare aceste două aspecte inseparabile ale bisericii: Biserica ca viață de sacramente - și nu a permis dezvoltarea pe această linie - și Biserica ca școală. „Dorința de a ridica viața într-un sistem armonios de dogme este dezvoltarea Bisericii ca școală. Această a doua latură a ei, în timp, s-a manifestat mai târziu, în semnificația sa stând mai sus decât prima. Sinodul Ecumenic în dezvoltarea Bisericii este cea mai înaltă etapă, corespunzând în acest sens cu ceea ce sunt sacramentele în viață - prin urmare, cea mai înaltă manifestare a Bisericii în general...”

În Biserica „luptătoare” (adică militantă), această tensiune dintre imediatitatea vieții și conștiință nu poate și nu va fi niciodată înlăturată – până când nu va veni triumful...

Dezvoltarea nu se termină. „Biserica se dezvoltă, adică aduce constant în conștiința sa adevărul etern, inepuizabil pe care îl posedă.” Aceasta nu înseamnă că numai în acest proces de autocunoaștere devine mai întâi Biserică. Este de la început. Totuși, conștiința este cel mai înalt nivel pentru Samarin. Și în conflictul opiniilor teologice, el adoptă rolul judecătoresc al filosofiei. „Studiul Ortodoxiei”, i-a spus Samarin lui Popov, „m-a condus la rezultatul că Ortodoxia va fi ceea ce poate fi și va triumfa numai atunci când știința o va justifica, că problema Bisericii depinde de problema filozofică și că soarta Bisericii este strâns, inseparabil legată de soarta lui Hegel...”

Samarin motivează foarte precis această afirmație neașteptată. El vede întregul avantaj al Ortodoxiei în faptul că Biserica nu pretinde că absoarbe știința și statul (ca în catolicism), le recunoaște lângă ea însăși, „ca sfere separate” și, în relativă libertate, „este conștientă de sine doar ca Biserică”. Complet în spiritul lui Hegel, Samarin închide Biserica într-un moment separat al credinței, o limitează la un singur moment religios, ca atare, iar religia nu ar trebui să pretindă că devină filozofie, acest lucru i-ar încălca independența. Dar de aici, crede Samarin, decurge evident avantajul filosofiei. Căci numai filosofia poate proteja inviolabilitatea sferei religioase, poate trasa o linie fermă între rațiune și credință. „Ea a recunoscut religia ca o sferă separată, cu toate particularitățile ei, cu sacramente și miracole...”

Samarin vede neadevărul confesiunilor occidentale tocmai în această indivizibilitate a „sferelor separate”. Doar Ortodoxia poate fi justificată de filosofia modernă. „Filosofia își va determina locul ca moment veșnic inerent dezvoltării spiritului și va rezolva disputa dintre aceasta și credințele occidentale în favoarea sa.” Prin „filosofie”, Samarin se referă la Hegel și subliniază: „Biserica Ortodoxă nu poate exista în afara acestei filozofii...”

Nu este nevoie să intrăm în detaliile disputei dintre Homiakov și Samarin și nu putem reconstitui dezvoltarea ei în detaliu. Este mai important să înțelegem această dispută în premisele ei. Citind disertația lui Samarin, Homiakov a răspuns astfel: „Nu există o dragoste sinceră pentru Ortodoxie în ea. Secretul vieții și sursele sale interne sunt inaccesibile științei și aparțin doar iubirii.” Aici își are rădăcina toată originalitatea învățăturii lui Homiakov despre dezvoltarea bisericii. „Cunoașterea adevărurilor divine este dată iubirii reciproce a creștinilor și nu are alt păzitor decât această iubire” (Homiakov se referă aici la binecunoscutul mesaj al patriarhilor răsăriteni din 1848)...

Biserica își dă mărturie despre ea însăși. „Și Biserica a moștenit de la fericiții apostoli nu cuvinte, ci o moștenire de viață interioară, o moștenire de gândire, inexprimabilă și totuși neîncetat să se exprime...”

Ca organism al iubirii, Biserica nu este supusă și nu poate fi supusă judecății rațiunii; dimpotrivă, „chestiunea rațiunii este supusă revizuirii decisive a Bisericii, iar decizia Bisericii nu decurge din argumentarea logică, ci din sensul interior emanat de Dumnezeu...”

Homiakov subliniază identitatea și continuitatea conștiinței bisericești... „Gândirea Bisericii moderne”, repetă el, „este aceeași gândire care a scris scripturile, aceeași gândire care mai târziu a recunoscut aceste scripturi și le-a declarat sacre, aceeași gândire care mai târziu le-a formulat sensul la concilii și l-a simbolizat în ritualuri. Gândirea Bisericii în momentul prezent și gândirea ei din secolele trecute este o revelație continuă, este inspirația Duhului lui Dumnezeu...”

Homiakov consideră întotdeauna definiția și interpretarea teologică a adevărurilor doctrinare doar ca fiind condiționate, înțelegând prin aceasta nu că adevărul complet nu este rostit, ci că completitudinea și adevărul pot fi văzute și recunoscute doar din interior...

„Toate cuvintele noastre, dacă îndrăznesc să spun așa, nu sunt lumina lui Hristos, ci doar umbra Lui pe pământ... Fericiți sunt cei cărora li se dă, contemplând această umbră în câmpiile Iudeii, să ghicească lumina cerească a Taborului..."

Homiakov ezită să recunoască terminologia dogmatică ca fiind autosuficientă și adecvată, în afara experienței, adică în ordinea expunerii demonstrative. „Munca analitică este inevitabilă; mai mult, este sfântă, este bună, căci mărturisește că credința creștinilor nu este un simplu ecou al formulelor antice; ci indică doar comoara gândirii profunde și inexprimabile, păstrată veșnic de Biserică în adâncurile ei. Această gândire nu se încadrează într-o singură capacitate cognitivă, ci se bazează pe plenitudinea ființei raționale și morale..."

În aceste argumente, Homiakov rămâne din nou complet fidel principiilor teologiei patristice (cf. în special capadocienii, în legătură cu polemicile lor împotriva lui Eunomie și a hiperoptimismului său religios-gnoseologic). Nu există niciun motiv să-l suspectăm pe Homiakov (urmându-l pe Pr. P. Florensky) de evitarea deliberată a oricărei „certitudini ontologice". „Cum ar trebui să fim ortodoxi", întreabă Homiakov, și răspunde: „ceea ce a exprimat întreaga Biserică, ar trebui să credem necondiționat, să știm că tot ceea ce va exprima vreodată va fi necondiționat adevărat, dar ceea ce nu a exprimat încă, nu ar trebui să exprimăm pentru ea cu autoritate, ci să încercăm să înțelegem singuri, cu smerenie și sinceritate, nerecunoscând însă judecata nimănui asupra propriei persoane, până când Biserica nu și-a pronunțat judecata..."

În teologie, un sistem final nu este dat și este imposibil - în această concluzie, Khomyakov și Samarin se întâlnesc și coincid, dar ajung la punctul de întâlnire pe căi diferite și din motive diferite...

Homiakov percepe întotdeauna teologia pe fundalul viu al primordialității originale și neschimbabile. Revelațiile în Biserică — iar teologia trebuie și nu poate fi decât o mărturie „analitică" și o confirmare a acestei revelații. Pentru Homiakov, teologia este o descriere a acestei realități harnice, care este revelată și deschisă în experiența infailibilă și imuabilă a Bisericii. Samarin a transmis cu acuratețe cel mai fundamental lucru din această autopercepție ecleziastică a lui Homiakov: „Biserica nu este o doctrină, nu este un sistem și nu sunt instituții. Biserica este un organism viu, un organism

al adevărului și al iubirii, sau mai precis — al adevărului și al iubirii, ca organism...”

Vocea lui Homiakov suna pe atunci ca o amintire a spiritului bisericesc, o amintire a experienței bisericești ca sursă principală și măsură a oricărei teologii autentice... Acesta era un semn al întoarcerii, de la școală la Biserică...

De aceea, această chemare i-a derutat chiar și pe cei mai buni dintre „teologii școlari” de atunci (chiar și părintele A. V. Gorski nu a făcut excepție în comentariile sale neconvingătoare și lipsite de perspicacitate la articolele lui Homiakov). Pentru ei, contextul științei occidentale contemporane era mai familiar decât întinderile neliniștite și neașteptate ale teologiei și ascetismului patristic...

Apelul lui Homiakov părea prea îndrăzneț și curajos, chiar și limbajul articolelor sale părea prea viu și, în această vioiciune, „neprecis”. Acesta a fost motivul cenzurii articolelor lui Homiakov în Occident (criticii școlari aveau aceeași impresie de „inexactitate” din cărțile lui De Maistre). Și când lucrările teologice ale lui Homiakov au fost lăsate să circule liber, o notă specială a avertizat asupra inexactității școlare: „vagitatea și imprecizia unor expresii găsite în ele, care proveneau din eșecul autorului de a primi o educație teologică specială” (această notă de cenzură a fost reprodusă până la ediția din 1900)...

Totuși, foarte curând mediul spiritual și mental s-a schimbat... Și în anii '60, influența lui Homiakov s-a simțit clar între zidurile școlii teologice...

9. Trei perioade ale filosofiei ruse.

În istoria trăită a filosofiei ruse, se pot distinge trei momente principale - trei epoci...

Dintre acestea, prima acoperă aproape exact trei decenii, de la mijlocul anilor douăzeci până la mijlocul anilor cincizeci, de la primul cerc al „lyubomudry”-ului de la Moscova până la campania Crimeii - aceste „decenii remarcabile” de romantism și idealism rusesc...

Această eră a fost curmată brusc, întreruptă de un atac furios al sentimentelor antifilosofice, o rebeliune a „copiilor” împotriva „taților...”.

A doua eră din istoria gândirii ruse coincide aproape cu a doua jumătate a secolului trecut. A fost o perioadă de mare agitație socială și socio-politică, o perioadă a așa-numitelor „mari reforme" și apoi a „cursului invers". A fost o perioadă de schimbări foarte decisive și schimbări profunde în întreaga compoziție și structură a societății ruse, a întregului popor rus...

Dar, în primul rând, a fost din nou, ca în „anii treizeci", un fel de schimbare spirituală sau „deriva gheții". Acest lucru este mărturisit în mod constant de oameni complet diferiți, oameni din generații diferite, care treceau atunci prin această încercare și experiență a „emancipării". Chiar și cuvintele lor s-au dovedit involuntar a fi aceleași...

Strahov [37] a numit cu umor acei ani imediat după campania din Crimeea perioada „revoluției aeriene". „Erau aburul tinereții, care se numește iubire", spune Șelgunov. [38] „Era starea îndrăgostiților înainte de nuntă", spune Gilyarov-Platonov. „Ne grăbeam de colo colo, ca și cum ar fi fost în aburi de iubire", își amintește Stasov. „Îmi amintesc de acea perioadă. Era într-adevăr un fel de zori, un fel de primăvară mentală. Era un impuls care nu putea fi ținut în frâu." Așa își amintește și Konstantin Leontiev [39] acei ani ...

Trebuie să credem într-un astfel de acord și consonanță între contemporani...

„Faptul că după Sevastopol toată lumea și-a revenit, toată lumea a început să gândească și toată lumea a fost cuprinsă de o dispoziție critică, este cheia secretului mistic al anilor '60. A fost o perioadă uimitoare, o perioadă în care toată lumea voia să gândească, să citească și să studieze și în care toți cei care aveau ceva în suflet voiau să spună cu voce tare..."

Într-o astfel de descriere, Shelgunov oferă o idee despre unicitatea schimbării din acea vreme. A fost o schimbare generală. În „deceniile remarcabile", acest lucru nu se întâmplase încă. După cum spunea Herzen în „Zile și gânduri trecute", „acum treizeci de ani, Rusia viitorului exista exclusiv printre câțiva băieți care tocmai părăsiseră copilăria". Mișcarea a devenit „publică" și largă abia mai târziu, abia în acești ani „șaizeci"...

O nouă mișcare este precedată de o negare...

Adevăratul sens al așa-numitului „nihilism” din acea vreme nu era doar acela că rupeau tradițiile depășite și respingeau sau distrugeau modul de viață învechit. Nu, „negarea” era mult mai decisivă și universală. Tocmai acesta era atractivitatea sa. Ei negau și respingeau atunci nu doar acest trecut dat și învechit, ci orice „trecut” în general. Cu alte cuvinte, respingeau atunci istoria…

„Nihilismul” rusesc din acei ani a fost, în primul rând, cel mai violent atac al utopismului antiistoric…

A fost cel puțin o epocă „sobră”. A fost tocmai o perioadă a beției, o perioadă a pasiunilor, o perioadă a acceselor și obsesiilor. Și în spatele imaginii „critice” a acțiunilor exterioare se ascundeau propriile premise necritice – dogmatismul rezonant al Iluminismului…

Și aceasta a fost, în sensul adevărat și propriu, un pas înapoi către autoritățile secolului al XVIII-lea. Există un arhaism deliberat în întregul stil al „anilor șaizeci”. Cea mai caracteristică dintre toate a fost revenirea simpatiei față de Rousseau (parțial prin Proudhon)…

Respingerea fundamentală a istoriei s-a transformat inevitabil în „simplificare”, adică în negarea culturii în general, căci nu există și nu poate exista cultură decât în istorie, în elementul „istoric”, adică în continuitatea tradițiilor. „Simplificarea” a fost propovăduită în Rusia de Pisarev și Varfolomey Zaitsev [40] înainte de Tolstoi, iar Tolstoi, în acest sens, a fost un „om al anilor șaizeci” tipic și un nihilist…

A fost o întoarcere la „natură” din „istorie”, reincluderea omului în „ordinea naturală”, în ordinea naturii, adică în natura…

Și, în același timp, a fost o întoarcere de la idealismul „obiectiv” în etică la „subiectiv”, de la „moralitate” la „morală” (ca să vorbim în termenii lui Hegel), de la istorismul lui Hegel sau Schelling la Kant, și anume la Kant-ul celei de-a doua „Critici”, cu moralismul său abstract, la Kant în spiritul lui Rousseau. Acesta a fost din nou același abuz utopic al categoriei de „ideal”, abuz al dreptului la „judecată morală” și evaluare, împotriva căruia Hegel a obiectat atât de ardent și persistent. Și tocmai în această dogmatizare a idealurilor „abstracte” și autosuficiente rezidă sensul psihologic al oricărui utopism, care pretinde întotdeauna că reface cumva realitatea „conform unei noi ordini…”

Există un adevăr mare și imuabil în etica „imperativului categoric", iar evaluarea morală nu poate și nu ar trebui să fie înlocuită sau ascunsă de nimic altceva. Și totuși, de câte ori degenerează această „imperativitate" într-o pretenție visătoare, într-un fel de obsesie pentru planuri de transformare exagerate! Și se pierde simțul realității istorice!...

Apollon Grigoriev a vorbit, de asemenea, foarte ingenios despre rolul „seminaristului stăpân" în istoria negării și nihilismului rusesc. El l-a avut în minte în primul rând pe Irinarh Vvedensky [41] , dar această imagine era tipică. Existau mulți astfel de „seminariști"...

„Odată ce o anumită viziune s-a așezat într-o anumită schemă, fie că această schemă va fi chria inversa, centralizarea administrativă după modelul francez, ca la Speranski, sau falansterul, ca la multe dintre celebritățile noastre literare, ce treabă le are pe ele că viața țipă pe patul procrustian al acestei chria inverse, al acestui ideal administrativ sau social? La urma urmei, au fost frânte în seminar, îndoite în academie - de ce să nu frângă și viața?..."

Era scolastică inversată. Unul dintre liderii acelor vremuri a scos la iveală un cuvânt remarcabil: „a construi în deșert...". O astfel de stare de spirit este foarte tipică pentru un utopic: să se simtă în istorie ca într-un deșert... Căci „istoricul" este sortit prăbușirii...

„Divizarea dintre nihiliști" nu a tulburat unanimitatea în acest moralism utopic... Nu există nicio diferență în această privință între oamenii din „anii șaizeci" și cei din „anii șaptezeci"...

Este adevărat că „nihiliștii" anilor 1860 au respins în cuvinte orice etică independentă și orice etică în general, înlocuind categoriile morale cu principiile „utilității", „fericirii" sau „plăcerii". Și totuși, au rămas complet captivi celui mai truism moralism, au rămas pedanți și „legaliști" autentici în chiar hedonismul sau utilitarismul lor. Căci, în opoziție cu realitatea istorică, au propus un anumit sistem de „concepte" și „reguli", concepte solide și reguli simple. Nu a judecat și a rejudecat Pisarev întreaga cultură istorică cu „caiete" în mână, deși în cuvinte a respins conceptul de scop și dreptul de a evalua? Nu a fost Bentham însuși un legalist tipic [42] , și după el ambii Mills [43]? Și nu a necesitat principiul „utilitarismului" în sine tocmai această reevaluare constantă pentru a stabili cu exactitate acest „cel mai mare" beneficiu sau fericire?...

În zadar au susținut chiar și cei mai extremi dintre „realiștii” de atunci că în doctrina biologică a evoluției toate categoriile evaluative și „teleologice” [44] au fost în cele din urmă eliminate - în realitate, darwinismul a rămas o învățătură cripto-moralistă în întregime [45] , doar „scopul” și „valoarea” erau acoperite în acest sistem de termenul „adaptare...”.

De aceea, trecerea la moralismul sincer al anilor șaptezeci a fost atât de ușoară și rapidă, când cuvântul „ideal” devenea cel mai des folosit și tentant, când se vorbea mai ales despre „datorie” și „sacrificii”. Aceasta nu era decât o nouă variațiune pe aceeași temă...

Acest patos al „legislației” moraliste sau hedonistice a fost din punct de vedere psihologic o relicvă și o recidivă a Iluminismului...

Și cât de ciudat este că un nihilism antiistoric atât de întârziat și înapoiat, acest „netism” istoric, a putut deveni popular în Rusia în epoca înfloririi lucrărilor și cercetărilor istorice, într-o atmosferă de mare impresionabilitate istoriosofică...

În cultura rusă, tocmai în anii '60 a început o ruptură paradoxală și foarte dureroasă. Nu doar o ruptură, ci un paradox...

În istoria creativității rusești, a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost marcată mai ales de o nouă ascensiune estetică și de o nouă trezire religioasă-filosofică...

La urma urmei, a fost vremea lui Dostoievski și a lui Lev Tolstoi, vremea lui Tiuțev și Fet în poezia lirică, vremea lui Serov, Ceaikovski, Borodin, Rimski, vremea lui Vlad, Soloviov, vremea lui Leontiev, Apollon Grigoriev, Feodorov și a multor alții. Tocmai aceste nume și altele desemnează și atârnă autostrada creativă a culturii ruse. Dar „conștiința de sine” rusă nu a egalat și nu a urmat creativitatea. Iar răspunsul la noua ascensiune a geniului artistic a fost „distrugerea esteticii” (de la Pisarev la Lev Tolstoi), iar melancolia și durerea religioasă au fost atât de des opuse de cel mai plat și ignorant raționalism...

A fost din nou o ruptură și o dezintegrare: între „intelect” și „instinct”, între rațiune și intuiție...

„Rațiunea” devine oarbă și se micșorează în această autoînchidere și pierde accesul la profunzimile experienței - de aceea rezonează, judecă

și denunță, cel mai puțin - știe. Dar tocmai în fața acestei rațiuni oarbe „intuiția" trebuie să se justifice...

O nouă prăpastie socială a fost legată de aceasta: între minoritatea creativă și artistică și colectivul numit în mod obișnuit „intellectualitate". S-a instaurat o atitudine disprețuitoare față de filosofie și „metafizică", filosofii erau abia tolerați. Și deși, în realitate, întreaga societate era chinuită tocmai de preocupări filozofice, se prescria satisfacerea acestora nu în creativitate, ci în „iluminare", adică în diletantism...

Vine raznochineții. Și începe o nouă luptă, o luptă autentică pentru gândire și cultură. Nu mai este o luptă externă, ca înainte, în vremurile reacției politice, când filosofia, ca „știință rebelă", a cărei utilitate este îndoielnică și al cărei pericol este evident, era exclusă din programele și predarea universitară. Acum lupta se îndreaptă mai adânc - este necesar să luptăm nu cu conservatorismul și nu cu inerția vechilor prejudecăți, ci cu „progresismul" imaginar, cu simplificarea, cu declinul general al nivelului cultural în sine...

„Filosofia și-a pierdut credibilitatea în toată Europa" – această frază a popularului Lewis, pe atunci, era reamintită și repetată cu plăcere de „radicalii" ruși ai acelor vremuri. Iar această negare a filosofiei – sau mai degrabă, renunțarea la filosofie – însemna tocmai această falsificare moralistă, substituirea sau înlocuirea criteriului „adevărului" cu criteriul „utilității". Aceasta era o boală fatală – sălbăticia conștiinței intelectuale...

Atât de caracteristică pentru întreaga epocă este această afirmație a lui Mihailovski: [46] „personalitatea umană este mai vastă decât adevărul..."

Nevoia de adevăr se pierde pur și simplu, umilința cognitivă în fața realității și obiectivității se pierde - „personalitatea umană" se eliberează de realitate, căreia îi prescrie cerințele sau dorințele sale, a cărei „plasticitate" o presupune și o afirmă. Cel mai puțin era starea de spirit a acelor ani „realistă", oricât de mult se vorbea atunci despre „realism", oricât de mult se studiau atunci științele naturii. În teoriile și învățăturile întregii a doua jumătăți a secolului trecut, dimpotrivă, se simte tensiunea extremă a imaginației distragătoare, în primul rând. În „anii șaizeci", livrescul și natura cabinetistic erau deosebit de izbitoare. Și tocmai în redacțiile „revistelor groase", și deloc în

laboratoare, și de către amatori, și nu de către creatori, s-a dezvoltat atunci „conștiința de sine cultural-socială...".

Mintea se obișnuiește să trăiască în cadrul ales al doctrinelor, se condamnă la izolare - nu știe cum, nu-i place, nu vrea și chiar se teme de „spațiile realității obiective". De aceea, decretează imposibilitatea și inadmisibilitatea cunoașterii dezinteresate, imposibilitatea și inutilitatea „artei pure", declară adevărul doar „satisfacția nevoilor cognitive". Acesta a fost cel mai rău doctrinarism. „Inimile ardeau de o credință nouă, dar mințile nu funcționau, căci existau deja răspunsuri gata făcute și necondiționate la toate întrebările" (Vladimir Soloviov)...

În această privință nu a existat nicio diferență esențială între generațiile succesive ale intelectualității ruse, indiferent cât de mult s-au depărtat și au fost în dezacord unele cu altele în alte privințe. Intelectualul rus întotdeauna, conform observației corecte a lui S. L. Frank, [47] „evită realitatea, fuge de lume, trăiește în afara vieții autentice, istorice, de zi cu zi, într-o lume a fantomelor, viselor și a credinței pioase". Acesta este cel mai rău și mai întunecat „ascetism" - dragostea și voința de sărăcie...

Dar aceasta nu este deloc „sărăcie spirituală", căci această sărăcie are cea mai mică umilință. Aceasta este o sărăcie foarte mulțumită de sine, mândră, pretențioasă și chiar plină de răutate...

Recidiva „iluminismului" nu a avut niciun efect creativ nici asupra culturii ruse – nu ar fi putut avea niciun efect, desigur. Dar a fost un vaccin foarte, foarte periculos și patogen. „Dreptul la creativitate filosofică a fost respins în cea mai înaltă instanță a utilitarismului public" (cuvintele lui Berdiaev)...

Și această traumă utilitar-moralistă s-a dovedit a fi deosebit de malignă și strecurată în sufletul rusesc. În acest sens, cunoscuta polemică a lui Sovremennik împotriva lui Iurkevici [48] și Lavrov este foarte indicativă. [49] Totuși, aceasta nu a fost o polemică, ci o persecuție - „râsul și fluieratul sunt cele mai bune arme de persuasiune!" Cernîșevski a fost atunci pe bună dreptate comparat cu Askocenski, [50] - și acest lucru este corect din punct de vedere psihologic: amândoi erau seminariști amărâți, în primul rând. Și amândoi nu au certat atât de mult, cât au reglat conturi, deși nu personal. Dar nu au încercat atât de mult să-l respingă pe adversar, cât să-l dezonoreze și să-i aducă suspiciuni neplăcute. Pentru a face acest

lucru, nu a fost necesar să se citească lucrările respinse, despre care radicalii au mărturisit direct și au recunoscut...

Cernîșevski „se ocupă" tocmai de adversarii săi, și nu doar de ei. Îi este evident că Iurkevici nu a citit „cărți decente" – adică: Feuerbach. Cernîșevski respinge referințele lui Iurkevici la autorii occidentali cu o abandonare înfricoșătoare: îl compară pe Schopenhauer cu Karolina Pavlova, [51] pe Mill cu Pisemski, iar Proudhon a citit pur și simplu prea multe cărți înapoiate și dăunătoare. Cernîșevski nu intră în argumentația pe fond...

Pisarev merge chiar mai departe și protestează împotriva raționamentului în general. „Bunul simț simplu" este mai bun decât orice raționament, iar ceea ce orice persoană nu poate înțelege imediat și fără pregătire este evident superfluu și nonsens. În articolele lui Lavrov, acesta era indignat de faptul că autorul, dintr-un anumit motiv, definește și analizează concepte, monitorizează rigoarea demonstrațiilor. Pentru Pisarev, toate acestea sunt doar „trucuri gimnastice ale gândirii". Și întreabă: „Ce nevoie vitală naturală duce la rezolvarea întrebării, ce sunt eu? ... La ce rezultate în domeniul gândirii, al vieții private sau civile poate duce rezolvarea acestei întrebări? ... A căuta o rezolvare a unei astfel de întrebări este același lucru cu a căuta cvadratura cercului..."

Era necesar să acceptăm un fel de cod autonom fără niciun raționament...

A. Grigoriev i-a numit cu mare succes pe nihiliștii din acea vreme „oamenii celui mai nou Pentateuh" — aceștia erau obligatorii Buchner [52] și Moleschott [53] , Vogt [54], rareori îl numea deschis pe Feuerbach și îl interpreta destul de strâmb, ca pe un materialist vulgar. Vlad Soloviov a vorbit cu umor despre schimbarea „catehismelor" și a „autorităților obligatorii" — „atâta timp cât această natură necondiționată a dogmei materialiste a rămas în vigoare, nu se putea vorbi despre niciun progres intelectual..."

Și în domeniul științelor naturale în sine, starea de spirit din acea vreme reprezenta un pas înapoi, fără îndoială, în comparație, de exemplu, cu faimoasele „Scrisori despre studiul naturii" ale lui Iskander. Este adevărat că, în sens experimental, au avansat rapid și mult, dar, din nou, gândirea nu a ținut pasul cu această experiență externă... Această înapoiere a conștiinței de sine a fost primul rezultat al schimbării „nihiliste"...

Și nu numai că societatea s-a divizat, iar minoritatea creativă a pierdut simpatia mediului. Dar însăși conștiința s-a divizat - impulsurile creative au fost împinse sub pragul acestei cenzuri a utilitarismului social și, în schimb, au fost ridicate în grabă prescripții doctrinare. Cultura în general s-a dovedit a fi „nejustificată" în ochii participanților înșiși și chiar ai constructorilor - de unde și toate aceste stări de căință și sentimentul de posesiune nedreaptă. „Întreaga istorie a dezvoltării noastre intelectuale este pictată într-o culoare moral-utilitaristă strălucitoare", a spus pe bună dreptate S. L. Frank. „Intelectualul rus nu cunoaște valori absolute, nici criterii, nici orientare în viață, cu excepția distincției morale dintre oameni, acțiuni, stări de a fi bun și rău, amabil și rău..."

De aici provine acest maximalism caracteristic rusesc, acest sentiment exagerat de libertate și independență, neîngrădit și nelimitat din interior de instinctul deja pierdut al realității. Din „relativism" se naște această intoleranță a doctrinarilor, care își păzesc decizia arbitrară...

Și acest „moralism nihilist" se combina ușor cu abilitățile pietiste moștenite din epocile și generațiile anterioare. Ceea ce era comun aici era această indiferență față de cultură și realitate, această introspecție excesivă, acest interes exagerat pentru „experiențe" - tot acest psihologism fără speranță...

Gustul ascuțit al psihologismului se simte foarte clar în însăși creativitatea culturală rusă, chiar până la sfârșitul secolului. „Metafizica" părea prea rece și insensibilă, „etica" sau moralitatea au fost puse la locul ei, întrebarea despre ce este a fost înlocuită cu întrebarea despre ce ar trebui să fie. Aceasta avea deja o anumită savoare utopică... Interesele teologice au fost prea des deplasate în aceeași direcție. Prea des s-a încercat dizolvarea „dogmelor" însele în „moralitate", traducerea lor din limbajul „metafizic" grecesc în limbajul etic rus. Și într-un astfel de efort au existat „intelectuali" și „asceți" - psihologismul ascetic s-a dovedit a fi susceptibil la dubla influență a lui Kant și Ritschl [55] , cu Lotze, inspiratorul filosofic care a stat în spatele ei. [56] Este adevărat, aceasta se referă deja la o perioadă ulterioară. Dar aceasta a fost o urmașă a acelor „ani șaizeci"... Depășirea psihologismului s-a dovedit a fi o sarcină foarte dificilă. Căci, în realitate, era vorba de îndreptarea conștiinței intelectuale...

10. Criza religioasă a „anilor șaptezeci entuziasmați".

Întreaga istorie a intelectualității ruse din secolul trecut trece sub semnul unei crize religioase...

Imaginea lui Pisarev în această privință este poate chiar mai caracteristică decât altele. A fost un om dureros de impresionabil. În tinerețe a trecut prin cea mai severă încercare ascetică, printr-o adevărată ruptură ascetică. Cea mai acută și copleșitoare impresie pentru el în acești ani a fost din „Corespondența" lui Gogol. Și a apărut această întrebare tipică: cum pot trăi o viață sfântă...

Au rezolvat-o în spiritul celui mai extrem maximalism, trebuie să te dăruiești în întregime și inseparabil unui singur lucru...

Cuvintele deșarte și conversațiile inutile lasă imediat loc unor mușcături de conștiință fără speranță...

Pe astfel de temeiuri psihologice se adună tânăra „societate a oamenilor gânditori", acest cerc caracteristic lui Treskin, care a jucat un rol atât de decisiv în întreaga dezvoltare spirituală a lui Pisarev...

Acest cerc se aduna „pentru conversații pioase și sprijin moral reciproc", ceea ce amintește mai mult de misticii și masonii lui Alexandru decât de cercurile filozofice din Moscova. Este foarte curios că una dintre principalele sarcini stabilite a fost stingerea pasiunii și atracției sexuale în întreaga umanitate. Ar fi mai bine ca omenirea să moară și viața să se oprească decât să trăiască în păcat. Cu toate acestea, a rămas speranța, speranța unui miracol. Dintr-o dată, oamenii ar deveni nemuritori, „ca recompensă pentru un astfel de ascetism al umanității" - „sau s-ar naște într-un mod miraculos, fără păcatul trupesc..."

Întregul „nihilism" al lui Pisarev a fost pregătit tocmai printr-o astfel de suprasolicitare și efort moralist-onarist. Și nu cu mult înainte de intrarea sa în „Contemporanul", Pisarev a oferit traducerea sa din „Mesia", cântecul XI, revistei spirituale „Strannik" (aceasta nu a fost publicată)...

Prăbușirea sentimentului religios a fost și criza lui Dobrolyubov, care în tinerețe s-a remarcat prin experiențele sale religioase agitate. A fost o criză a credinței în Providență, zdruncinată și distrusă de moartea subită și neașteptată a părinților săi. Această „nedreptate" l-a convins, după cum spune el însuși, „de inexistența acelor fantome pe care imaginația orientală și le construise..."

Criza religioasă a lui Lesevici este caracteristică, [57] sub influența lui Feuerbach, dar mai degrabă conform „logicii inimii" decât conform logicii minții. De la credința pasională a trecut la necredința pasională și teomahism, prin „mândrie" - pentru a nu recunoaște nimic mai presus de omul. Aceasta a fost, de asemenea, o prăbușire sau o ruptură a sentimentului religios...

Criza religioasă a lui Cernîșevski a decurs diferit. A fost o criză de opinii, nici măcar de convingeri sau credințe. Nu o prăbușire, ci mai degrabă un fel de erodare a opiniilor raționale, atât de vâscoasă și lentă. Însemnările din jurnalele sale în care vorbește despre ezitările sale religioase par atât de gri. Nu crede și nu îndrăznește să nu creadă. Etapa intermediară a lui Cernîșevski a fost, de asemenea, umanismul religios-sentimental; în acest sens, diferența dintre utopianismul francez și Feuerbach nu a fost atât de evidentă. La urma urmei, chiar și în interpretarea lui Feuerbach, imaginea lui Hristos a rămas un simbol al iubirii frățești și al nobilimii umane. „Ideea principală a creștinismului este iubirea", acesta era principalul lucru pentru Cernîșevski - nu avea nevoie să creadă în nimic altceva. Și pur și simplu a trecut la o altă „catexie", potrivit lui Feuerbach. În 1848, Cernîșevski aștepta un nou Mesia, aștepta o reînnoire religios-socială a lumii. „Și ar fi păcat, mare păcat, să mă despart de Iisus Hristos, care este atât de bun, atât de drag sufletului cu personalitatea sa, umanitatea bună și iubitoare și care revarsă pace în suflet când mă gândesc la El." Acest sentimentalism umanitar era foarte caracteristic lui Cernîșevski în general. Și, îndemnat de conștiința sa, a respins decisiv și tărăgănat principala „dogmă" a darwinismului, lupta pentru existență, ca pe o învățătură imorală, în raport cu omul în orice caz. Cernîșevski a aderat la teoria lui Lamarck, în care dezvoltarea organică este explicată prin adaptarea creativă. În această privință, Cernîșevski, Kropotkin și Mihailovski au fost în mod neașteptat de acord cu Danilevski...

Negarea religioasă nu înseamnă indiferență. Este mai degrabă un indicator al anxietății reprimate. Și această explozie furtunoasă de entuziasm religios-utopic, acest exod sau „plecare spre popor" - „spre Tebaida sau, cel puțin, spre Frigia Montanistă" (comparația lui G. P. Fedotov) nu a fost deloc atât de bruscă încă de la începutul anilor șaptezeci. „Aceasta a fost adevărata dramă a unui suflet în creștere și îndreptare, acestea au fost chinurile nașterii marilor gânduri și a cerințelor anxioase ale inimii", povestește unul dintre participanții la această expediție chiliastică. „Am văzut de mai multe ori cum tinerii,

mergând deja spre popor, citeau Evanghelia și plângeau amarnic pentru ea. Ce căutau ei în Evanghelie?... Ce coarde ale sufletului lor au fost atât de atinse de „vestea bună”? Crucea și boneta frigiană!... Dar asta a fost, asta a fost!... Găsim Evanghelia în aproape fiecare” (O. V. Aptekman)

Și autorul acestor memorii însuși a primit botezul în timpul „plimbărilor” sale, așa cum spune el însuși, „din dragoste pentru Hristos” (cf. povestirea sa despre șederea sa în satul Burigah, în spitalul prințesei Dondukova-Korsakova)...

Și oricât de departe era și era religiozitatea acelor vremuri de autentica „Veste Bună”, sinceritatea sentimentului și realitatea nevoii religioase sunt dincolo de orice îndoială. „Aceasta este o explozie de energie religioasă care se acumulase de mult timp, comprimată sub o presiune puternică... Înaintea noastră se află nebunia foamei religioase, nesatisfăcută de secole”, spune bine G. P. Fedotov despre aceasta... Și este important de menționat că a fost o căutare a religiei... Numai prin „crearea unei noi religii” acest entuziasm intermitent putea fi consolidat și transformat „într-un sentiment constant și de neeradicat...”

Timpul materialismului naiv din anii '60 se terminase deja, iar în anii '70 se reîntorceau deja la istorie... Istoria era atunci trăită religios. „Din diferite părți a trebuit să aud astfel de judecăți: lumea se îneacă în rău și neadevăr; știința este insuficientă pentru a o salva, filosofia este neputincioasă, doar religia - religia inimii - poate da umanității fericire” (Aptekman)...

Aceasta era adesea o religie foarte ciudată, „religia fraternității”, populismul religios, acea stranie semi-credință a lui Șatov, uneori o „religie a umanității” pozitivă și chiar „spiritualism” (adică spiritism). Și tocmai ca un fel de catehism a fost scrisă „ABC-ul științelor sociale” [58] (1871) de Flerovsky-Bervi, una dintre cele mai caracteristice și populare cărți ale acelei epoci. „M-am străduit să creez o religie a fraternității!...”

Și fervoarea și setea religioasă erau întotdeauna puternice, chiar dacă era vorba doar de „suflet fără spiritualitate” (după expresia potrivită a lui Bogucearski). Și nu era doar o iluzie și un farmec fără obiect și nici doar un vârtej de gânduri sau o clocotire de sentimente. Setea era, în orice caz, autentică și sinceră, chiar dacă era potolită mai des prin surogate și autohipnoză decât prin mâncare și băutură adevărate...

Este deosebit de necesar să menționăm atracția de atunci față de schismă în cercurile radicale (cf. în special șederea lui A. Mihailov la „spasoviți" de lângă Saratov). În mișcările religioase se încearcă descoperirea bazei lor sociale. Dar nu erau mișcările socialiste, dimpotrivă, ghidate de un instinct religios, doar unul orb?! „După 200 de ani, martirilor semnului crucii cu două degete li se răspunde martirii socialismului" (Fedotov)...

Foarte caracteristică este predica lui A. K. Malikov (a murit în 1904), fondatorul așa-numitei secte „oameni-Dumnezeu", un predicator al „non-rezistenței" înainte de Tolstoi. La un moment dat, el a avut o mare influență asupra tineretului radical (cf. așa-numitul cerc „Ceaikovski") și a reușit să-i atragă pe mulți dintre ei în Statele Unite pentru a construi acolo o comunitate religioasă. Se pare că Malikov a fost cel care a sugerat pentru prima dată lui Tolstoi însuși ideea non-rezistenței. Dar acolo unde la Tolstoi găsim argumente din bunul simț, la Malikov răsuna întotdeauna vocea unei inimi tulburate. Era o predică a unui fel de religie umanistă, aproape apoteoza omului, „cu toții suntem oameni-Dumnezeu". Aceasta ar fi putut fi interpretată din Pierre Leroux [59] și din Feuerbach. Dar cel mai important dintre toate în această predică a fost mișcarea imediată a sentimentului, exaltarea unei conștiințe agitate. Comuna din America a eșuat, desigur. Malikov însuși s-a întors ulterior la Biserică și, în deplinătatea bisericii, a găsit o rezolvare la căutările sale anxioase...

A fost o perioadă apocaliptică în istoria sentimentului rusesc, acești „ani șaptezeci". Și pe bună dreptate au comparat „mergerea la popor" din acea vreme cu o cruciadă (cf. Stepniak-Kravcinski, în „Rusia subterană"). Din punct de vedere psihologic, în acei ani tradițiile socialismului utopic au fost reînviate și reînnoite. Și în această pasiune de atunci pentru idealul falansterului sau al comunei nu este greu de recunoscut subconștientul și setea pierdută de conciliaritate...

Și chiar - aproape un patos monahal... Acesta era un simptom foarte caracteristic, un indicator al anxietății inimii...

Semnificația și caracterul religios al crizei rusești din acea vreme au fost dezvăluite și arătate de Dostoievski (1821-1881). Experiența personală și perspicacitatea artistică sunt strâns legate în opera sa. Dostoievski a reușit să numească secretul modernității sale, a recunoscut melancolia religioasă care nu fusese încă exprimată. „A spune doar ceea ce noi, rușii, am experimentat în ultimii zece ani în

dezvoltarea noastră spirituală", așa a definit Dostoievski însuși sarcina „enormului" roman „Ateismul" pe care îl concepuse. Dostoievski a încercat să înțeleagă întreaga experiență rusă din acea vreme. Era entuziasmat de tot ceea ce se întâmpla în jurul său. Dar aceasta nu era o simplă curiozitate cotidiană. Dostoievski a văzut și a contemplat cum, în împletirea fleacurilor cotidiene și a evenimentelor obișnuite, se împlinește sau se decide soarta finală a unei persoane. El a studiat personalitatea umană nu în „caracterul său empiric", nu în jocul cauzelor și efectelor vizibile, ci tocmai în „inteligibilul" său, în adâncurile sale chtonice, unde curenții misterioși ai existenței primordiale se închid și se deschid. Dostoievski îl studiază pe om în problematica sa, cu alte cuvinte, în libertatea sa, căreia îi este dată să decidă, să aleagă, să respingă și să accepte, căreia îi este dată chiar să se predea sau să fie vândut în sclavie. Aici este important de subliniat: la urma urmei, numai prin „problematică" libertatea devine „obiectivă..."

În cărțile sale, Dostoievski nu vorbea doar despre sine și nu doar despre experiența sa spirituală pe care a „obiectivat-o" în imaginile sale creative, în „eroii" săi. Nu a avut unul, ci mulți eroi. Și fiecare erou nu este doar o față (sau o imagine), ci și o voce...

Foarte devreme, Dostoievski a descoperit misterioasa antinomie a libertății umane. Întregul sens și bucurie a vieții pentru om rezidă tocmai în libertatea sa, în libertatea sa voințială, în această „voință proprie" a omului. Chiar și umilința și supunerea sunt posibile doar prin „voință proprie", prin abnegație. Și totuși, nu se transformă oare această „voință proprie" a omului prea adesea în autodistrugere? Aceasta este tema cea mai intimă a lui Dostoievski. El nu numai că arată ciocnirea tragică și încrucișarea libertăților sau a voințelor proprii, atunci când libertatea se dovedește a fi violență și tiranie pentru ceilalți. El arată și cel mai teribil lucru - autodistrugerea libertății. Încăpățânarea în autodeterminarea și autoafirmarea cuiva îl smulge pe om de tradiții și de mediul său - și astfel îl slăbește. În lipsă de temei, Dostoievski descoperă pericolul spiritual. În singurătate și izolare, amenință o ruptură cu realitatea. „Rătăcitorul" este capabil doar să viseze, nu poate părăsi lumea fantomelor, în care imaginația sa voită transformă cumva magic lumea vie. Visătorul devine un „om din subterană" și începe o descompunere teribilă a personalității. Libertatea singurătății se transformă în obsesie, visătorul este prizonierul visului său...

Dostoievski vede și înfățișează această dezintegrare mistică a îndrăznelii autosuficiente, degenerând în obrăznicie și chiar în năzbâtii mistice. El arată cum libertatea goală se aruncă în sclavie - față de pasiuni sau idei. Și oricine încalcă libertatea altcuiva piere el însuși. Acesta este secretul lui Raskolnikov, „secretul lui Napoleon...”

Însă Dostoievski nu numai că prezintă în imagini această dialectică a ideilor-forțe, ca ultimă și intimă temă a vieții rusești contemporane. El devine un interpret al destinelor acelui „trib aleatoriu”, care era intelectualitatea radicală a anilor '60, acești „nihiliști” ai acelor vremuri. Iar Dostoievski voia să arate nu atât viața exterioară, cât mai degrabă soarta secretă a acestui „trib”, care se împlinea în luptele și disputele acelor vremuri... Obsesia pentru un vis este chiar mai periculoasă decât nesociabilitatea cotidiană... Și nu erau radicalii și nihiliștii ruși tocmai obsedați...

Libertatea este dreaptă doar prin iubire, dar iubirea este posibilă doar în libertate, prin iubirea pentru libertatea aproapelui. Iubirea neliberă degenerează inevitabil în pasiune, se transformă în violență pentru cel iubit și în soartă pentru cel care crede că iubește...

Aceasta este cheia sintezei lui Dostoievski...

Cu o perspicacitate înfricoșătoare, Dostoievski a înfățișat această dialectică antinomică a iubirii nelibere. Iar Marele Inchizitor este, în primul rând, tocmai victima iubirii, a iubirii nelibere pentru aproapele, care nu respectă și nu onorează libertatea celorlalți, libertatea fiecăruia dintre acești micuți. O astfel de iubire în nelibertate și prin nelibertate nu face decât să mistuie inima înfierbântată și să-i arde pe cei dragi imaginari - îi ucide cu înșelăciune și dispreț. Și nu este această antinomie unul dintre punctele centrale ale tragediei din „Demonii...”?

Dostoievski nu era mulțumit de soluția romantică la antinomie. Integritatea organică nu poate fi găsită printr-o întoarcere la natură sau la pământ, oricât de atractivă ar fi o astfel de întoarcere. Nu poate fi găsită pur și simplu pentru că lumea este implicată într-o criză - era organică a fost scurtată. Iar întrebarea este cum să ieșim dintr-un mod de viață în decădere și dezintegrare. Dostoievski descrie tocmai problematica acestei dezintegrări. Ultima sa sinteză a fost mărturia sa despre Biserică. Vlad. Soloviev a definit corect ideea principală a lui Dostoievski - Biserica ca ideal social...

Libertatea este pe deplin realizabilă doar prin iubire și fraternitate - acesta este secretul conciliarității, secretul Bisericii ca fraternitate și iubire în Hristos. Acesta a fost răspunsul interior la toată căutarea umanistă de fraternitate din acea vreme, la setea de iubire frățească din acea vreme. Diagnosticul și concluzia sa este că numai în Biserică și în Hristos oamenii devin cu adevărat frați și numai în Hristos este înlăturat pericolul oricărei dominații, violențe și obsesii, numai în El omul încetează să mai fie periculos pentru aproapele său. Numai în Biserică se stinge visarea cu ochii deschiși și se risipesc fantomele...

În opera sa, Dostoievski a pornit de la problemele socialismului francez timpuriu. Fourier și Georges Sand, mai mult decât alții, i-au dezvăluit problemele fatale ale vieții sociale. Și, mai presus de toate, sterilitatea și pericolul libertății și egalității fără fraternitate. Aceasta era, la urma urmei, teza principală a întregului socialism „utopic", pe care oamenii din generația „revoluționară" de atunci îl opuneau polemic iacobinismului revoluției, tuturor „ideilor geneveze" în general. Și acesta nu era doar un diagnostic social, ci un diagnostic moral-metafizic. Utopianismul se pretindea a fi tocmai o „religie", adevărată, „religia umanității", dar totuși cu un ideal „evanghelic". Și în perioada pasiunilor sale social-utopice, Dostoievski a rămas și s-a simțit creștin. S-a rupt atunci cel mai brusc de Belinsky, pentru că acesta din urmă i-a „certat pe Hristos". După cum spune pe bună dreptate Komarovici, „socialistul creștin Dostoievski s-a îndepărtat de pozitivistul Belinsky..."

Însă acestei experiențe onirice și livrești i s-a alăturat curând experiența crudă și reală a Casei Moarte... Și în „Casa Moartă" Dostoievski a învățat nu doar despre puterea răului asupra omului, în respingerea optimismului umanist. Altceva este mai important... „În viața penală există încă un chin, poate mai puternic decât toate celelalte. Aceasta este conviețuirea comună forțată..." Chinul extrem aici este că trebuie să trăiești împreună și în comunitate prin forță - „cu orice preț, să fii de acord unii cu alții". Oroarea comunicării forțate cu oamenii - aceasta este prima concluzie personală a lui Dostoievski din experiența Casei Moarte... Dar nu este o închisoare penală doar un caz extrem de societate planificată? Și nu devine oare fiecare comunitate excesiv de organizată, chiar și cu cel mai bun personal, tocmai o robie penală? Și nu este oare inevitabil ca „nerăbdarea convulsivă" sau visele să se dezvolte în astfel de condiții?...

„Aceasta este o manifestare melancolică, convulsivă a personalității, o dorință instinctivă de sine...”

Trecerea de la „Însemnări din Casa Morților” la „Însemnări din Subteran” a fost destul de naturală... Dostoievski renunță acum la utopia socialistă. „Însemnări din Subteran” a fost scrisă, aparent, ca răspuns la „Ce e de făcut?” – în Cernîșevski, Dostoievski a văzut latura întunecată și vulgară a utopiei sociale și a deslușit în ea o nouă sclavie. Și i-a devenit din ce în ce mai clar că este imposibil să te eliberezi de sclavie în numele libertății formale. O astfel de libertate este goală și fără sens și, prin urmare, degenerează într-o nouă dominație sau obsesie. Puterea unui vis sau obsesia pentru o idee este una dintre temele principale din opera lui Dostoievski...

Compasiunea sau mila nu sunt suficiente pentru fraternitate. Și nu poți iubi o persoană doar ca persoană - asta ar însemna să iubești o persoană în contingența sa dată, nu în libertatea sa. Dar este și mai periculos să iubești o persoană în imaginea sa ideală - aici există întotdeauna pericolul de a „calomnia” idealul imaginar al unei persoane vii, de a o strangula cu un vis, de a o încătușa cu o idee inventată sau exagerată. Oricine se poate strangula și încătușa cu un vis...

De la visul umanist al fraternității, Dostoievski trece la teorii „organice” ale societății, regândind temele slavofile și romantice (aici influența lui Apollon Grigoriev este, fără îndoială, evidentă). Și principalul lucru nu este că Dostoievski mărturisește „pochvennichestvo” ca ideologie. Ci în opera sa artistică această temă a „solului” și a „visului” devine fundamentală. Iar întrebarea pentru Dostoievski nu se află în planul vieții de zi cu zi. El este îngrijorat de lipsa de temelie în profunzime. În fața lui stă spectrul înspăimântător al unui renegat spiritual, imaginea fatală a unui rătăcitor, mai degrabă decât a unui pelerin. Și, din nou, aceasta este o temă tipică a metafizicii romantice, atât de alarmată de această dezintegrare a conexiunilor organice, de această separare și decădere a unei personalități voite de mediu, de tradiție, de Dumnezeu. Iar „pochvennichestvo” este tocmai o întoarcere la integritatea originală, idealul și sarcina unei vieți integrale. Pentru Dostoievski, ca și pentru mulți alții, a fost un proiect de conciliaritate încă nerecunoscută. Există o anumită scindare în toată ființa, mai ales în existența umană. Omul se retrage – aceasta este principala preocupare a lui Dostoievski. Și în ea, motivele încă socialiste sună într-un mod nou – visul de a

descoperi sau crea o eră „organică”. Să-l întorci pe om de sub puterea „principiilor abstracte” la plenitudine, la o viață întreagă...

Între Dostoievski și Vlad Soloviov, afinitatea este mult mai profundă decât se poate observa atunci când se compară teze sau opinii disparate. Dar nu trebuie exagerată influența lor reciprocă. Apropierea lor constă în unitatea temelor personale... Și foarte curând Dostoievski a înțeles că integritatea experiențelor în sine este încă foarte, foarte insuficientă. Și este necesar să ne întoarcem nu atât la integritatea sentimentelor, cât în mod specific la credință... Despre asta sunt scrise principalele romane ale lui Dostoievski...

Dostoievski era un văzător prea sensibil al sufletului uman pentru a se opri la optimismul organic. O fraternitate organică, organizată, chiar și din interior, de un „principiu coral”, nu s-ar deosebi prea mult de un „furnicar...”

Este adevărat că Dostoievski nu a depășit niciodată complet ispita organică. El rămâne un utopic, continuă să creadă în rezolvarea istorică a contradicțiilor vieții. El speră și profețește că „statul” se va transforma în Biserică - în acest sens, Dostoievski a rămas un visător. Dar acest vis a rămas în urma noilor sale intuiții autentice și a fost în contradicție cu ele. Dostoievski cerea „armonie”. Dar el prevedea deja altceva. Istoria i s-a revelat ca o Apocalipsă continuă, iar în ea se decidea problema lui Hristos. În istorie, Turnul Babel este construit din nou...

Dostoievski l-a văzut pe Hristos întâlnindu-l din nou pe Apollo, adevărul despre Dumnezeu-omul cu visul omului-zeu. Dumnezeu luptă cu diavolul, iar câmpul de luptă este în inimile oamenilor...

Este foarte caracteristic faptul că istoria l-a interesat cel mai mult pe Dostoievski încă din tinerețe, iar el a avut întotdeauna un presentiment al unor catastrofe iminente. În istorie a simțit întotdeauna tocmai această anxietate umană, alarmă și, cu atât mai mult - melancolia necredinței...

Dostoievski a visat la „socialismul rusesc”, dar a văzut un „călugăr rus”. Și acest călugăr nu s-a gândit și nu a vrut să construiască „armonia mondială” și nu a fost deloc un constructor istoric. Nici Sfântul Tihon, nici Starețul Zosima, nici Makar Ivanovici...

Astfel, visul și viziunea lui Dostoievski nu au coincis. Și el nu a oferit sinteza finală... Un sentiment a rămas întotdeauna ferm și clar la Dostoievski: „Cuvântul s-a făcut trup..."

Adevărul a fost revelat și în această viață. De aceea, această Osana triumfătoare...

Dostoievski credea din iubire, nu din frică. În această privință, este atât de diferit fie de Gogol, fie de Konstantin Leontiev, la fel de constrânși în experiența lor spirituală de un fel de frică inexorabilă, aproape disperare... Dostoievski intră în istoria filosofiei ruse nu pentru că a construit un sistem filosofic, ci pentru că a extins și a adâncit pe scară largă însăși experiența metafizică...

Și Dostoievski arată mai mult decât dovedește...

Ceea ce a fost deosebit de important a fost faptul că Dostoievski a redus orice căutare a adevărului vital la realitatea Bisericii. În dialectica sa a imaginilor vii (mai degrabă decât a ideilor), realitatea conciliarității devine deosebit de evidentă. Și, bineînțeles, întreaga profunzime a temelor și problemelor religioase din întreaga viață a omului este arătată cu o forță excepțională...

Acest lucru a fost deosebit de oportun în atmosfera agitată a anilor șaptezeci din Rusia...

Konst. Leontiev (1831-1891) l-a acuzat aspru pe Dostoievski că propovăduiește un creștinism nou și „roz" (în legătură cu discursul său de la Pușkin). „Toate aceste speranțe de iubire pământească și pace pământească pot fi găsite în cântecele lui Beranger și chiar mai mult la J. Sand și mulți alții. Și nu numai numele lui Dumnezeu, ci chiar numele lui Hristos a fost menționat în Occident pe această temă de mai multe ori." Într-un alt loc, Leontiev îi numește pe quakeri și socialiști, Cabet, Fourier și din nou pe J. Sand...

Vlad Soloviov a apărat cu greu memoria lui Dostoievski de aceste dezvăluiri ale lui Leontiev, reinterpretând „armonia universală" din discursul lui Pușkin în spiritul apocalipticismului catastrofal. Și nu i-a fost greu lui Leontiev să respingă pur și simplu o astfel de scuză. Nu acesta era sensul direct al expresiilor lui Dostoievski și aproape nimeni nu l-a înțeles în acest sens...

Într-adevăr, în dezvoltarea sa religioasă, Dostoievski a pornit tocmai de la acele impresii și nume despre care a vorbit Leontiev. Și nu a renunțat la acest „umanism" mai târziu, pentru că, în ciuda tuturor ambiguităților și insuficiențelor sale, a ghicit în el posibilitatea de a deveni cu adevărat creștin și a căutat să-l ecleziasticizeze. Dostoievski a văzut doar subdezvoltare acolo unde Leontiev a găsit complet opusul...

Leontiev a pus în contrast creștinismul „inventat" de Dostoievski cu modul de viață sau stilul de viață monastic și monastic modern, în special pe Athos. Și a insistat că în Optina Frații Karamazov nu sunt recunoscuți ca „o compoziție ortodoxă corectă", iar Zosima cel bătrân nu corespunde spiritului monastic modern. Rozanov a remarcat odată foarte precis acest lucru. „Dacă acest lucru nu corespundea tipului de monahism rus din secolele XVIII-XIX (cuvintele lui Leontiev), atunci poate, și chiar probabil, corespundea tipului de monahism din secolele IV-IX." Dostoievski este, de fapt, mai aproape de Hrisostom (și tocmai în motivele sale sociale) decât Leontiev... Rozanov adaugă: „Toată Rusia i-a citit pe «Frații Karamazov» și a crezut în imaginea Zosima cel bătrân. «Călugărul rus» (termenul lui Dostoievski) apărea ca o imagine nativă și fermecătoare în ochii întregii Rusii, chiar și a părților sale necredincioase." Dostoievski a trezit în mulți această dorință pentru mănăstire. Sub influența sa, chiar tipul de monahism modern a început să se îndrepte „spre iubire și așteptare..."

Acum știm că bătrânul Zosima nu a fost pictat după natură și nu pe imaginile Optinei Dostoievski și-a bazat portretul pe aceasta. A fost un portret „ideal" sau „idealizat", pictat mai ales după Tihon de Zadonsk, iar lucrările lui Tihon l-au inspirat pe Dostoievski când a compus „instrucțiunile" lui Zosima. „Prototipul a fost preluat din unele dintre instrucțiunile lui Tihon de Zadonsk", notează el însuși despre capitolul: Despre Sfânta Scriptură din viața părintelui Zosima (cf. și „Conversațiile sufletești benefice" ale bătrânului schimonah Zosima (Verkhovsky), care a trăit în Siberia, lângă orașul Kuznețk). Prin puterea perspicacității sale artistice, Dostoievski a ghicit și a recunoscut acest curent serafic [60] în evlavia rusă și a continuat profetic linia schițată...

Leontiev nu s-ar fi liniștit cu referințele lui Rozanov, ci s-ar fi înspăimântat din nou. Leontiev era complet cuprins de frică. Era în mod ciudat de sigur că oamenii uită de ei înșiși și uită de Dumnezeu din bucurie. De aceea nu-i plăcea ca cineva să se bucure. Cu siguranță

nu știa și nu înțelegea că cineva se poate bucura în Domnul. Nu știa că „dragostea alungă frica” - nu, nu voia ca dragostea să alunge frica...

Este complet greșit să-l considerăm pe Konstantin Leontiev un reprezentant și exponent al tradiției autentice și fundamentale a Bisericii Ortodoxe, chiar dacă doar al ascetului răsăritean. Leontiev doar s-a înfășurat în ascetism. După cum Rozanov a definit-o încă o dată cu succes: „o întâlnire zgomotoasă a esteticismului elen cu cuvinte monastice despre un ideal strict al vieții de apoi”. Ascetismul, pentru Leontiev, era tocmai cuvintele fermecătoare cu care își alunga frica. Și în estetismul lui Leontiev, se simt mai degrabă motive occidentale, latine (este comparat cu succes cu Leon Bloy). Este foarte caracteristic pentru Leontiev faptul că era pregătit și ar fi vrut să fie de acord cu Vlad. „Teocrația” lui Soloviev, ar fi vrut foarte mult să se declare deschis discipolul său și era atras de catolicism; dar faimoasa lucrare a lui Soloviev „Despre declinul viziunii medievale asupra lumii” l-a împins pe Leontiev într-o adevărată frenezie, ca un acord cu „progresul democratic...”.

Leontiev a avut o temă religioasă în viață, dar nicio viziune religioasă asupra lumii. Nu voia să aibă una. Leontiev era îngrijorat doar ca naturalismul său păgân să nu-i fie imputat sau transformat într-o vină și un păcat. În mod ciudat, acest pretins „bizantin” avea o problematică complet protestantă a mântuirii, care era aproape în întregime conținută în ideea de imputare sau, mai degrabă, de neimputare. Cum să scapi de pedeapsă sau de răsplată pentru păcat?..

Leontiev nu credea în transformarea lumii și nici nu voia să creadă în ea. Admira această lume netransformată, această explozie de pasiuni și elemente primordiale și nu voia să se despartă de această frumusețe ambiguă, păgână și necurată. Dar se retrăgea de frică de ideea artei religioase. Dumnezeu trebuie onorat acolo, sus...

Slavă lui Dumnezeu în locurile de sus și pace pe pământ...

„În opoziție directă cu acest cântec de Betleem, Leontiev, deja călugăr, răspunde: nu este nevoie de pace” (aceasta este din nou din observațiile lui Rozanov)...

În judecarea lumii, Leontiev are un singur criteriu, cel estetic. Și pentru el, acesta coincide cu măsurarea puterii vieții. El caută în viață putere, diversitate, strălucire, tot felul de „diversitate în unitate”. Și în numele acestei măreții, protestează atât de des împotriva binelui și

chiar mai mult împotriva moralității. „Creștinismul nu neagă eleganța înșelătoare și insidioasă a răului; ne învață doar să luptăm împotriva lui și trimite un înger al rugăciunii și al renunțării în ajutor." Acest lucru este atât de caracteristic pentru Leontiev. El renunță la rău, Biserica îl cere. Dar refuză, de asemenea, să condamne răul și chiar încearcă să-i insufle faptul că a renunța fără a condamna este doar mai dificil și, prin urmare, mai demn de laudă. „În ciuda uscăciunii inimii și a indiferenței minții, rugăciunea forțată este mai înaltă decât rugăciunea ușoară, veselă, mișcată, arzătoare..."

Cele mai caracteristice dintre toate sunt acele aforisme „nebunești" (după propria sa apreciere) pe care le-a formulat odată într-o scrisoare către Rozanov (cu puțin timp înainte de moartea sa). El recunoaște și arată deschis discrepanța dintre cele două standarde ale sale, cel estetic și cel creștin...

Puterea vieții este evidențiată extern prin „diversitatea vizibilă și intensitatea resimțită". Așadar, „o predicare universală mai mult sau mai puțin reușită a creștinismului trebuie să reducă inevitabil și semnificativ această diversitate". În acest sens, creștinismul conduce într-adevăr în aceeași direcție ca și „progresul" european. Lumea se va întuneca și va dispărea dacă toată lumea se va converti la creștinism. „Atât predicarea creștină, cât și progresul european, cu eforturile lor conjugate, se străduiesc să ucidă estetica vieții pe pământ, adică viața însăși..."

Leontiev a exclamat cu iritare la adresa discursului lui Dostoievski către Pușkin: „Cuvântul final!... Nu poate exista decât un singur cuvânt final. Sfârșitul a tot ce există pe pământ. Sfârșitul istoriei și al vieții..." Asta nu înseamnă atât de mult că istoria se va sfârși și va fi o judecată... Nu, creștinismul însuși se oprește, paralizează cumva istoria, le ia oamenilor puterea și pasiunea... Leontiev cunoaște o singură cale de ieșire din această ciocnire a celor două standarde ale sale: să se supună...

„Ce e de făcut?... Trebuie să ajutăm creștinismul, chiar și în detrimentul esteticii noastre iubite, din egoism transcendental, din teama vieții de apoi..." Ce amestec otrăvitor de Nietzsche și Calvin deodată! Și e posibil doar în ambiguitatea voluntară, în amurgul conștiinței mentale...

Soloviov a remarcat odată, pe bună dreptate: „Speranțele și visele lui Leontiev nu izvorau din creștinism, pe care, însă, îl mărturisea ca pe

un adevăr universal. Natura universală a acestui adevăr și imposibilitatea de a-l accepta cu jumătate de inimă îi rămâneau neclare." În acest sens, era exact opusul lui Soloviov însuși, cu instinctul său pentru consecvență...

Cel mai neplăcut lucru la Leontiev este tocmai acest gust constant al ambiguității. Cu siguranță nu avea un instinct moral înnăscut, nu a fost niciodată tulburat cumva de imperativul categoric al „legii morale". Dar nici nu avea o dorință cognitivă autentică. Era, de asemenea, puțin îngrijorat de adevăr. Creștinismul nu era lumina rațiunii pentru el - nu vorbea niciodată despre asta și menționa dogmele în general cumva prea rar. Nici despre Hristos însuși nu vorbea des...

Nu, el nu a căutat adevărul în creștinism și credință, ci doar mântuirea... Și tocmai mântuirea de iad și distrugere, acolo și aici, - nu, nu o viață nouă...

În percepția sa, creștinismul coincide aproape cu pesimismul filosofic, cu filosofia lui Hartmann [61] - „că pe pământ totul este greșit și lipsit de importanță, totul este de scurtă durată, iar realitatea și eternitatea vor veni după distrugerea pământului și a tot ceea ce trăiește pe el..." Totul se va sfârși, totul va fi scurtat...

Creștinismul pentru Leontiev este doar o religie a sfârșitului... O profeție despre sfârșit nu este o temă pentru viață - nu există „veste bună" despre istorie și pentru istorie în creștinism... Leontiev nu a văzut niciun sens religios în istorie, în istorie a rămas un estet și un biolog și a fost destul de mulțumit de asta...

În Leontiev întâlnim un hipereschatologism neașteptat, atât de caracteristic Reformei. Leontiev se apropie în mod neașteptat de Karl Barth, [62] în ciuda tuturor înclinațiilor și premiselor sale păgâne sau „nietzscheene". El este cel mai departe de tradiția patristică...

Pentru Leontiev, creștinismul era doar o ancoră a mântuirii personale; el însuși a încercat să-și comprime întreaga psihologie religioasă în cadrul „egoismului transcendent". Prin urmare, nu putea avea o concepție clară despre Biserică; era prea individualist pentru asta...

Leontiev a fost unul dintre cei care se întorceau... Cât de dureroasă și dificilă a fost această întoarcere pentru el, lipsit de bucurie, înspăimântat, mai degrabă cu ochii închiși, „în ciuda unei întregi

furtuni de proteste interne", cum spune el însuși. A crezut, și a crezut, cu angoasă, cu dezamăgire și tristețe, iar credința nu a devenit o sursă de inspirație pentru el, a rămas doar un mijloc de autoflagelare și autoconstrângere...

Leontiev a fost mai degrabă un romantic dezamăgit decât un credincios. Iar imaginea sa este atât de caracteristică epocii crizei religioase, a decăderii religioase a romantismului. Leontiev nu ar trebui comparat cu slavofilii mai vechi, ci mai degrabă cu aceiași romantici nerușinați precum Herzen sau Apollon Grigoriev. Au același sentiment pentru viață... Era farmecul puterii și al spațiului, religia estetică a cosmosului, venerația „naturii creatoare" (natura naturans). Era o percepție a lumii nici măcar nu sub semnul frumuseții, ci sub semnul plăcerii artistice. Și în estetica romantică în general, această aromă de hedonism este foarte puternică [63] ...

Însuși Leontiev îl amintește adesea pe Herzen, ei sunt înrudiți în special prin această critică estetică a Occidentului modern, care devine superficială și se estompează... Dar există și mai multe în comun cu Grigoriev... De la Grigoriev vine această reinterpretare estetică a Ortodoxiei în viziunea rusă asupra lumii, care este deja atât de acută la Leontiev și devine și mai acută la neoromanticii de la sfârșitul secolului și mai târziu. Într-o astfel de percepție, viața de zi cu zi și ritualul se dovedesc a fi mai importante și mai caracteristice decât dogma și învățătura credinței. Și, în același timp, se poate spune cu convingere că „viața" este mai amplă și mai profundă decât orice „învățătură..."

Grigoriev a fost un om confuz și dezordonat, un ratat și un om nefericit. Dar i s-a dat „norocul sau nenorocul de a da naștere propriilor gânduri și nu gândurilor altcuiva..." Grigoriev (1822-1864) a fost contemporan cu tinerii slavofili. Și, la fel ca Aksakov și Iuri Samarin, în anii studenției a fost un hegelian entuziast (sub influența noilor profesori ai Facultății de Drept: Redkin, Kriukov și alții). Abia mai târziu s-a îndreptat către Schelling și s-a dedat „saturnaliilor intelectuale" [64] ale acestui romantism filosofic. Impresiilor sale filosofice s-au adăugat cele literare: Byron și, în special, „vârtejurile tinerei literaturi franceze", Hugo înaintea altora. Mai slabă a fost influența literaturii germane, parțial Schiller și foarte slab Goethe...

Grigoriev a experimentat idealismul german cu un fel de ascensiune semi-religioasă și angoasă în același timp, „a galopat peste râpe și prăpăstii". Fet, care a trăit și a studiat cu el la acea vreme, mărturisește

în memoriile sale că „în această perioadă, Grigoriev a trecut într-un salt de la cel mai disperat ateism la ascetism extrem". La un moment dat a aparținut unei loje masonice, a citit cărți mistice, printre altele Labzin, iar în poeziile sale tinere se pot auzi clar ecouri ale cântecelor și imnurilor masonice (cf. „Imnurile" sale - „cuvinte despre o mare bucurie", după cum spunea Al. Blok)...

Însă Grigoriev nu avea o credință autentică... El însuși a recunoscut: „prin ortodoxie am înțeles pur și simplu un anumit început istoric spontan, care este destinat să trăiască și să dea noi forme de viață, artă..."

Tocmai estetic îl percepe Grigoriev pe celebrul călugăr Partenie, iar în cartea sa Grigoriev este atras de prospețimea imaginilor, strălucirea impresiilor, consecvența și completitudinea artistică, „triumful sufletului...".

Grigoriev i-a prețuit foarte mult pe slavofilii mai în vârstă, Homiakov și Kireevski, ca purtători ai principiului „organic". I-a plăcut foarte mult cartea Arhimandritului Feodor (Buharev) „Despre ortodoxie". Dar peste tot este atras de forța vieții pe care o simte la scriitori, și nu de convingerile lor...

În anii 1950, Grigoriev s-a alăturat așa-numitului „tânăr comitet editorial al revistei Moskvityanin". Printre alți membri ai cercului se numără Ostrovsky, Pisemsky și Tertiy Filippov. Leontiev a fost apropiat de Filippov mai târziu. Zederholm, care a devenit mai târziu călugăr tuns la Optina, și ieromonahul Părinte Clement, prietenul ascetic și interlocutorul lui Leontiev, au vizitat și ei locul. Toți erau caracterizați de această combinație de estetică romantică sofisticată cu cel mai realist simț al vieții de zi cu zi și de o pasiune pentru cântecul rusesc. Acest lucru este legat de descoperirea lumii negustorilor ruși pentru literatura rusă. De aici a început să crească atenția și interesul lui Filippov pentru vechii credincioși ruși. Însuși conceptul de „popor" s-a schimbat. Chestiunea vieții de zi cu zi a luat o altă întorsătură, devenind mai istorică și figurativă și mai puțin predispusă la simplificarea pastorală. „Orașul" este o categorie mai istorică decât „sat" (aproape un sinonim pentru „natură")...

Grigoriev a simțit această istoricitate folosind Moscova ca exemplu. „Am nevoie de o catedrală veche, de icoane vechi în rame, cu chipuri sumbre, sunt necesare urme de istorie, este nevoie de o morală, deși, poate, crudă, dar tipică..." Grigoriev și-a numit viziunea asupra lumii

organică și a asociat-o în primul rând cu Schelling. El are „o vastă sursă de teorii organice...

Ideea principală a lui Grigoriev era tocmai acest sentiment de inepuizabilitate creativă și continuitate a vieții - „un sentiment de legătură organică între fenomenele vieții, un sentiment de integritate și unitate a vieții..." Viața este mai amplă decât logica. Mai degrabă o poezie decât un sistem (așa explică Haym, în celebra sa carte despre „școala romantică", diferența dintre romantism și hegelism)... Grigoriev pune în contrast „sentimentul istoric" și „viziunea istorică". Cu alte cuvinte, intuiție și concept, percepție artistică vie și - „despotismul teoriei..."

În parte, acest lucru amintește de critica lui Ivan Kireevski și cu atât mai mult de cea a lui Herzen. De altfel, Grigoriev simpatiza mai mult cu hegelianul „de stânga" decât cu cel de dreapta, iar argumentul său estetic a fost întotdeauna cel mai acut... Schellingismul era pentru Grigoriev o filozofie a frumuseții lumii și o justificare pentru diversitatea, bogăția și înflorirea vieții...

„Cea mai importantă semnificație a formulei lui Schelling este aceea că totul, atât popoarele, cât și indivizii, este restaurat la semnificația sa integrală, responsabilă de sine, că idolul căruia i s-au adus ofrande idolatre, idolul spiritului abstract al umanității și al dezvoltării sale, este rupt..." Din motive estetice, Grigoriev apără teoria constanței, sau mai degrabă, ireductibilitatea tipurilor sau formelor, împotriva transformismului metafizic cu doctrina sa inevitabilă a „formelor tranziționale..."

Viața lumii se desfășoară în schimbarea și totalitatea „ciclurilor tipice", iar fiecare are propria sa față, propria sa formă, propria sa imagine. Fiecare epocă este un fel de „organism", un întreg în timp, așa cum fiecare popor este un întreg sau un organism în spațiu...

„Fiecare astfel de organism, formându-se într-un fel sau altul, modificând tradiția originală într-un fel sau altul în tradițiile și credințele sale, aduce propriul său principiu organic în viața lumii... Fiecare astfel de organism este închis în sine, este necesar în sine, are autoritatea de a trăi conform legilor care îi sunt inerente și nu este obligat să servească drept formă de tranziție pentru altul... Unitatea dintre aceste organisme, unitatea care nu este schimbată, nu este supusă niciunei dezvoltări, aceeași de la început, este adevărul sufletului uman..."

Astfel, din premisele viziunii „organice” asupra lumii, derivă teoria tipurilor cultural-istorice – în aceiași ani, Herzen o formulează (vezi „Sfârșituri și începuturi”), și o motivează și estetic. Mai târziu, N. Ia. Danilevsky [65] o finalizează în celebra sa carte... Unicul și distinctivul o atrage în primul rând pe Grigorieva. Și astfel, Occidentul devine monoton. „Occidentul a ajuns la fața abstractă – umanitatea. Orientul crede doar în sufletul viu...”

Vestul îngheață, Estul este încă topit...

Asemănarea cu Leontiev este imediat remarcabilă. Și iată identitatea experienței și a intuiției, unitatea tipului romantic... În filosofie, Leontiev nu a mers mai departe decât Grigoriev și nu a părăsit niciodată granițele înguste ale naturalismului romantic. În istorie, criteriul estetic, criteriul originalității și al puterii, a rămas întotdeauna decisiv pentru el... Iar teoria sa despre „mântuire” rămâne o extensie externă și anorganică a acestei filosofii păgâne, netransformate... Tocmai aceasta a fost fundătura romantismului...

Dezacordul dintre Leontiev și Dostoievski nu a fost o dispută și o ciocnire personală. Aici a apărut o întrebare tipică și fundamentală, care a tulburat conștiința rusă la acea vreme. Era vorba despre acțiunea religioasă. Tocmai această întrebare este resimțită constant la Dostoievski însuși, precum și la Soloviov și cu atât mai mult la Fedorov. Este aceeași întrebare: cum pot trăi o viață sfântă...

Și Leontiev i-a răspuns cu angoasă și iritare: amintește-ți de moarte... Pentru viață a părăsit înțelepciunea prădătoare a acestei lumi...

Întreaga severitate a acestei decizii a fost resimțită abia de generația următoare, spre sfârșitul secolului...

11. Vladimir Sergheevici Soloviov - schema în trei părți a „teocrației universale”.

Negarea și întoarcerea sunt două fațete ale aceluiași proces religios neliniștit, în care conștiința și inima rusă au fost implicate încă de la mijlocul secolului trecut. În orice caz, a fost o perioadă de neliniște... Pe acest fundal istoric, devine clar întregul sens al predicii filozofice a lui Vlad Soloviov (1853-1900) [66] , care a început tocmai în anii șaptezeci. Chiliasmul tânărului Soloviov, tot optimismul și nerăbdarea sa apocaliptică, nu mai par atât de neașteptate și excepționale. Era aceeași „credință în progres”, deși într-o interpretare specială. L. M.

Lopatin [67] a vorbit corect despre acest lucru. „Avea o credință de nezdruncinat în finalizarea iminentă a procesului istoric. În această privință, era de acord cu contemporanii săi: credința în istorie, în progres, în triumful iminent și final asupra vieții al tuturor idealurilor culturale și în instaurarea unui paradis pământesc printre oameni, reprezenta un fel de religie a intelectualității ruse din a doua jumătate a secolului trecut. În tinerețe, în epoca pasiunii pentru materialism, această credință la Soloviov nu avea nimic mistic: era pur și simplu un socialist foarte consecvent și convins. Dar mai târziu, odată cu schimbarea generală a viziunii sale asupra lumii, a dobândit un caracter din ce în ce mai mistic și s-a contopit cu o credință transformată în a doua venire." Este necesar doar să adăugăm că acest „mai târziu" cade și în primii ani, „în zorii tinereții începoșate..."

Împreună cu colegii săi, Soloviov a citit la un moment dat Flerovski [68] (Kareev își amintește acest lucru), [69] iar în scrisorile sale de tinerețe se pot găsi indicii directe în spiritul populismului religios. „Țăranul își va arăta în curând adevărata putere, spre marea rușine a celor care nu văd nimic în el decât beție și superstiție grosolană. Se apropie vremuri glorioase și dificile și bune pentru cei care le pot aștepta cu speranță, nu cu frică" (scris în 1873). Și în acest context, Soloviov notează mișcarea sectară din rândul poporului (cf. despre întoarcerea și apropierea de popor și în discursurile sale din martie 1881)...

În timpul primei sale călătorii în străinătate, Soloviov a fost foarte interesat de cele mai recente experiențe religioase-comuniste din America, în special de frăția așa-numiților „perfecționiști" din Oneida și a citit cartea lui Nordgof despre aceste comunități, care tocmai fusese publicată (cf. memoriile lui Yanzhul). Nici acest interes nu s-a răcit complet la Soloviov mai târziu...

Și în prima dintre „Lecturile sale despre Dumnezeu-umanitate", Soloviov a vorbit, în primul rând, despre „adevărul socialismului..."

Întregul parcurs creativ al lui Soloviov poate fi înțeles și explicat tocmai din această căutare a adevărului social...

„Socialismul este, ca forță, justificat istoric" - chiar dacă ar fi doar adevărul problemei sau al nevoii. Socialismul nu poate și nu va putea să-și realizeze planul sau idealul atâta timp cât rămâne o mișcare seculară și exclusiv umană. „Socialismul, cu exigența sa pentru adevărul social și imposibilitatea realizării lui pe fundamente naturale

finite, duce logic la recunoașterea necesității unui început necondiționat în viață, adică la recunoașterea religiei." În plus, Fourier, în înțelegerea lui Soloviev, are marele merit de a fi „proclamat restaurarea drepturilor materiei", împotriva unilateralității spiritismului și idealismului. Această reabilitare de la chair, în interpretarea lui Soloviev, a fost în beneficiul adevărului creștin. „Creștinismul recunoaște semnificația necondiționată și eternă a omului nu numai ca ființă spirituală, ci și ca ființă materială - creștinismul afirmă învierea și viața veșnică a trupurilor... Creștinismul promite nu numai un cer nou, ci și un pământ nou..."

Și în sinteza religioasă acest plan și „adevăr" al socialismului se împlinește...

Soloviov și-a început activitatea filosofică sau predica cu convingerea „că filosofia, în sensul de cunoaștere abstractă, exclusiv teoretică, și-a desăvârșit dezvoltarea și a trecut irevocabil în lumea trecutului". Noua filozofie trebuie să se adreseze vieții, trebuie să treacă la acțiune. „Acum, în secolul al XIX-lea, a venit momentul ca filosofia să iasă din abstracția teoretică, din izolarea scolastică și să-și declare drepturile supreme în opera vieții..."

Insuficiența cunoașterii teoretice „abstracte" este determinată pentru Soloviov, în primul rând, de imperfecțiunea lumii înconjurătoare. În experiența empirică nu există și nu este dată acea realitate adevărată, în cunoașterea căreia constă adevărul real. Această realitate adevărată trebuie încă creată din nou mai întâi. „Desigur, adevărul este etern în Dumnezeu, dar din moment ce nu există Dumnezeu în noi, nu trăim în adevăr: nu numai că cunoașterea noastră este falsă, ci însăși ființa noastră, însăși realitatea noastră, este falsă. Astfel, pentru adevărata organizare a cunoașterii, este necesară organizarea realității. Și aceasta este deja sarcina nu a cunoașterii, ca gândire perceptivă, ci a unei gândiri creative sau a creativității..."

În ochii lui Soloviov, filosofia era „justificată" tocmai prin „faptele sale istorice", „elibera personalitatea umană de violența aparenței și îi dădea conținut intern". Soloviov aborda, în primul rând, chestiunea căilor vieții drepte și, prin urmare, chema la studiul filosofiei „ca o faptă bună, o faptă mare și utilă pentru întreaga lume". Și Soloviov era ascultat nu atât ca un gânditor, ci tocmai ca un „profesor", un predicator, chiar un profet. Mulțimile de ascultători la prelegerile sale de la Universitatea din Sankt Petersburg i-au surprins și i-au supărat

pe zeloții cunoașterii „pozitive”. „În anii șaizeci, doar o prelegere de fiziologie ar fi putut aduna o astfel de mulțime, iar în anii șaptezeci – de economie politică, dar la începutul anilor optzeci, aproape tot tineretul universitar s-a grăbit să asculte o prelegere despre creștinism” (recenzie a unui contemporan)...

În radicalismul social al timpului său, Soloviov a deslușit căutarea unei lumi transformate... Și în tot progresul secular al Noii Ere a văzut tocmai suflarea secretă a Duhului lui Hristos. „Este imposibil de negat faptul că progresul social al ultimelor secole a fost realizat în spiritul filantropiei și dreptății, adică în spiritul lui Hristos...”

În noua dezvoltare europeană, Soloviov a găsit un preludiu și chiar o anticipare a adevărului creștin. „Dacă Duhul lui Hristos poate acționa printr-un preot necredincios într-o taină bisericească, de ce nu poate acționa în istorie printr-o figură necredincioasă...”

Însă această căutare vagă și oarbă a adevărului trebuie acum adusă în „mintea adevărului” - trebuie adusă sau returnată în mod deschis lui Hristos. Biserica trebuie să recunoască în lume această respirație secretă a adevărului căutat, „să o ridice la cel mai înalt nivel al conștiinței raționale”, să o consolideze într-o sinteză superioară și transformatoare... În percepția lui Soloviev, creștinismul este tema istoriei care se creează. Creștinismul este pe deplin real doar ca „început istoric mondial”. Soloviev credea cu tărie că numai în acțiunea istorică Biserica își atinge împlinirea și plenitudinea. Și, invers, numai în Biserică, adică în adevărul Dumnezeului-umanității, creativitatea sau acțiunea istorică primește pentru prima dată o justificare și un sprijin real. „Adevăratul creștinism nu poate fi doar domestic, nici doar bazat pe templu - trebuie să fie universal, trebuie să se răspândească în întreaga umanitate și în toate afacerile umane...”

Biserica, în înțelegerea lui Soloviev, este o figură istorică, are o misiune și o chemare creatoare în istorie și este singurul ideal social autentic. „Esența adevăratului creștinism este renașterea umanității și a lumii în spiritul lui Hristos, transformarea împărăției lumești în Împărăția lui Dumnezeu, care nu este din lumea aceasta.” Aceasta era credința puternică și neschimbătoare a lui Soloviev, nucleul întregului său sistem...

Soloviov a început cu o critică romantică tipică a ordinii existente. El a văzut întreaga lume în criză, într-o fază critică, adică în dezintegrare și discordie, în puterea „principiilor abstracte”. Totul în lume este

deconectat și dezbinat. Și religia însăși în lumea modernă este mai degrabă în declin - „în realitate nu este ceea ce ar trebui să fie". De aceea, totul a căzut în discordie, pentru că religia a încetat să mai fie „începutul" vieții. „Religia modernă este un lucru foarte jalnic - strict vorbind, religia, ca principiu dominant, ca centru de greutate, nu există deloc, ci în schimb există așa-numita religiozitate, ca dispoziție personală, gust personal." Și astfel, acum este necesar și potrivit să restaurăm aceste planuri de viață dezintegrate, să le restaurăm în conexiune reciprocă și în integritate organică... Filosofia trebuie să pregătească sau să susțină această mare sinteză, această „unitate totală", această mare și nouă restaurare...

„Când creștinismul va deveni o convingere reală, adică una după care oamenii o vor trăi și o vor pune în practică, atunci, evident, totul se va schimba..."

Soloviev credea că principalul motiv al necredinței și al apostaziei față de creștinism în timpurile moderne era „tocmai contradicția sa imaginară cu rațiunea" - nu „a intrat suficient în rațiune" - a apărut în lume „într-o formă falsă" și încă apare. Soloviev, dimpotrivă, credea cu tărie și afirma deschis că nu există nicio contradicție și nu poate exista vreuna, că numai în revelația creștină sunt îndeplinite pentru prima dată toate postulatele rațiunii cunoscătoare și ale inimii căutătoare. De aceea, el a acordat o asemenea importanță revelației adevărului creștin într-o formă adecvată, acestei „justificări a credinței părinților" prin filosofie. Filosofia sa, în ansamblu, pretindea a fi tocmai o astfel de mărturisire a credinței creștine în elementul adevărului...

Sinteza religioasă nu este încă dată, ci doar dată, „nu este un dat al conștiinței, ci o sarcină pentru minte, pentru îndeplinirea căreia conștiința prezintă doar date împrăștiate și parțial misterioase". În această sinteză căutată și dată, „elementul mistic" este doar una dintre componente. Într-o dezvoltare unilaterală, principiul teologic se transformă în dogmatism abstract. Este adevărat, subliniază Soloviov, că filosofia și știința, luate și dezvoltate în jurul lor, duc invariabil la un rezultat sceptic, iar de acolo se poate reveni la obiectivitate doar prin experiență „mistică". Totuși, rezultă din aceasta că filosofia și știința pot sau ar trebui pur și simplu să fie lăsate în afara sintezei, iar sistemul lui Aquinas sau al patristicii orientale restaurat? Soloviov răspunde cu un „nu" hotărât. Aici pune întrebarea: de ce este mintea umană atât de irezistibil „separată de adevărul cunoașterii religioase" în istorie, chiar cu riscul de a cădea în golul și insignifianța unui

scepticism fără rod. A declara că toate dezvoltările recente sunt doar „eroare arbitrară", doar „o nouă cădere", ar fi un răspuns prea ușor. Nu, în teologia tradițională însăși există un motiv și o bază pentru această decădere sau retragere a rațiunii - o retragere temporară, este sigur Soloviov. Teologia tradițională nu include cunoașterea empirică a naturii și nu oferă rațiunii o amploare creativă. „Dacă adevărul nu poate fi definit doar ca un gând al rațiunii, dacă nu poate fi definit doar ca un fapt al experienței, atunci la fel de bine nu poate fi definit doar ca o dogmă a credinței. Adevărul, prin conceptul său, trebuie să fie atât unul, cât și celălalt, și al treilea." Sarcina sintezei este tocmai de a „introduce adevărul religios sub forma gândirii liber-raționale și de a-l realiza în datele științei empirice, de a plasa teologia într-o legătură internă cu filosofia și știința și, astfel, de a organiza întregul domeniu al cunoașterii adevărate într-un sistem complet de teosofie liberă și științifică..."

Este foarte caracteristic faptul că deja în ultimii săi ani, Soloviev a continuat să înțeleagă profeția conform căreia Evanghelia va fi predicată pe întreg pământul în sensul că Adevărul va fi revelat lumii cu o asemenea evidentă claritate încât va deveni inevitabil: fie să o accepte conștient, fie să o respingă la fel de conștient. Chestiunea trebuie și va fi redusă la o formă de exprimare atât de finală și necondiționată, încât să poată fi rezolvată printr-un act frecvent și voit sau printr-o decizie definitivă a fiecărei persoane pentru sine, absolut morală sau absolut imorală. „Până acum, învățătura creștină nu a atins o asemenea claritate și rămâne de stabilit o filozofie creștină, fără de care predicarea Evangheliei nu se poate realiza" (dintr-o scrisoare către E. Tavernier, 1896)...

A fost o întoarcere la metafizică și, prin urmare, o întoarcere la dogme. A fost, de asemenea, o reacție împotriva oricărui psihologism, pietism, moralism...

Soloviov a căutat să trezească gândirea, în primul rând, să trezească conștiința intelectuală... A fost o întoarcere la credință prin rațiune. Intelligo, ut credam...

Soloviov a fost un optimist utopic în așteptările sale istorice. „Neprevăzutul se va împlini curând." Spre sfârșitul vieții sale a fost cuprins de o anxietate apocaliptică acută, o premoniție a sfârșitului. Dar cu un sentiment nou, a continuat să aștepte: se va împlini curând...

Calea creativă a lui Soloviov a fost foarte neuniformă, sinuoasă, chiar accidentată. A fost o cale a luptelor, nu a dezvoltării directe - o cale a pasiunilor și renunțărilor, o schimbare a izbucnirilor și dezamăgirilor. În diferite perioade ale vieții sale, Soloviov a înțeles și a reprezentat sensul propriei opere filozofice foarte diferit...

Criza necredinței a fost rezolvată, în tinerețea sa timpurie, nu printr-o întoarcere la creștinism, ci prin convertirea la pesimismul filosofic, la credința lui Schopenhauer și E. f. Hartmann (cf. influența lui Schopenhauer asupra lui Turgheniev și în special asupra lui Fet). La acea vreme, Soloviev avea o atitudine destul de negativă față de creștinismul „istoric" și se opunea tuturor „catehismelor" creștinismului „adevărat" al viitorului, care încă trebuia revelat. În acei ani, sub dubla influență a pesimismului modern și a platonismului, Soloviev era înclinat spre ceea ce a numit mai târziu „idealism detașat". El s-a străduit atunci să convingă de insignifianța acestei lumi prin puterea predicării și să potolească această sete oarbă de existență lumească prin puterea persuasiunii raționale. Voința de a trăi trebuie potolită, această lume trebuie distrusă. Teoretic, fantoma ei a fost deja expusă, în lumina idealismului filosofic: „lumea este materială doar în înșelăciune". Și această fantomă se va risipi într-o zi fără urmă. Aceasta ar fi o apocatastază, nu nirvana, o manifestare a lumii spiritelor. Și când Soloviov și-a încheiat disertația din tinerețe despre „Criza filosofiei occidentale" proclamând coincidența și acordul dintre vechile „contemplații ale Orientului" și cele mai noi „speculații ale Occidentului", el nu vorbea despre o „justificare" filosofică a creștinismului, ci tocmai despre pesimism. Soloviov nu s-a eliberat niciodată complet de puternica influență a lui Schopenhauer. La aceasta s-a adăugat o pasiune pentru viziunea spiritului și mediumitate...

Adevărat, foarte curând Soloviov a trecut la o sinteză superioară, la idealismul „absolut" al lui Schelling și Hegel, cu intenția sa de a „justifica" lumea în aparența ei. La urma urmei, acesta era patosul acestor mari sisteme idealiste: să vadă și să arate tot ceea ce există sub specie aeternitatis, adică tocmai sub semnul justificării absolute, cu alte cuvinte, al necesității logice...

Tocmai așa definește Soloviov sarcina metafizicii. „Această sarcină se reduce, evident, la derivarea condiționalului din necondiționat, la derivarea a ceea ce în sine nu ar trebui să existe din absolut necesar, la

derivarea realității accidentale din ideea absolută, a lumii naturale a fenomenelor din lumea esenței divine...”

Și printr-o astfel de „derivare” cel mai „condițional” devine inevitabil...

Fără „temeiuri suficiente”, nimic nu se poate întâmpla. Fiecare fenomen trebuie să fie „bine întemeiat”, deoarece altfel nu s-ar putea întâmpla deloc. Și dacă se întâmplă ceva, atunci nu ar putea decât să se întâmple. Mai exact, „aleatoriul” nu există deloc...

La Soloviev, acest patos al justificării absolute a fost întotdeauna foarte ascuțit. El a propovăduit direct despre predestinare... Acest lucru este legat de strania sa insensibilitate față de rău, până în ultimii ani ai vieții sale. Viziunea sa timpurie asupra lumii poate fi numită pe bună dreptate „creștinismul roz”, a fost o utopie foarte prosperă a progresului, „creștinism fără Anticrist” (după expresia spirituală a lui A.S. Voljski). Întregul prim „sistem” al lui Soloviev este construit pe premisele optimismului metafizic. În viziunea sa asupra lumii, în mod ciudat, nu au existat deloc motive tragice, în ciuda întregii sale pasiuni pentru pesimismul filosofic. Această automulțumire metafizică este determinată în mare parte de o viziune organică asupra lumii, percepția lumii ca un „întreg organic”, în care totul este proporțional și aparține unui întreg (cf. doctrina sa despre Sufletul Lumii, apropiată de Schelling). Și apoi întregul proces al lumii este dezvoltare (apropo, rețineți că Soloviev a fost un darwinist convins, nu doar un transformist [70] în general)...

Răul, în percepția lui Soloviov, este doar discordie, dezordine, haos... Cu alte cuvinte, dezorganizarea existenței... Prin urmare, depășirea răului se reduce la reorganizarea sau pur și simplu la organizarea lumii...

Și acest lucru se realizează prin puterea celei mai naturale dezvoltări. „Pe baza întunecată a discordiei și haosului, o forță invizibilă scoate la iveală firele strălucitoare ale vieții universale și armonizează trăsăturile disparate ale universului în imagini armonioase...”

Aceasta este o completitudine sau plenitudine atât logică, cât și estetică - cosmosul, această „fiică luminoasă a haosului întunecat”, după cum spunea însuși Soloviov...

Într-un întreg organic nu pot exista elemente superflue. Aceasta înseamnă că nu există nici elemente inutile. Răul este înrădăcinat doar

în ordinea lor, adică în dezordine sau dezordine. Astfel, răul este instabil. „Existența disjunctă, lipsită de sens a ființelor este doar poziția lor falsă, iluzorie și trecătoare...”

Soloviov a văzut corect sursa răului și însăși energia sa în egoism, în această dorință de a separa, de a izola, de a se închide față de ceilalți - „această opoziție a sinelui față de toți ceilalți și negarea practică a acestor ceilalți”. Dar, în primul rând, această dorință de alienare nu este fezabilă, nu este realizabilă - „atracția involuntară a forței unificatoare” este întotdeauna mai puternică (cf. legea gravitației universale, care formează solidaritatea naturală a lumii). Sensul triumfă întotdeauna și inevitabil asupra nonsensului. La Soloviov, această inevitabilitate este în mod clar exagerată, capătă caracterul unei necesități naturale. Căci, în al doilea rând, alienarea însăși este introdusă în acest proces de autorevelare a sensului, ca premisă necesară a sa. „De ce în viața lumii aceste munci și eforturi? De ce trebuie natura să experimenteze durerile nașterii și de ce, înainte de a da naștere unui organism perfect și etern, produce atât de mulți urmași urâți și monștri care nu pot rezista luptei vieții și pier fără urmă? De ce toate aceste avorturi și nașteri premature ale naturii? De ce lasă Dumnezeu natura să-și atingă scopul atât de încet și prin mijloace atât de rele?...”

Asupra acestui rău cosmic, a acestei urâțenii din natură, își îndreaptă Soloviov atenția, în primul rând... Și răspunde la întrebarea sa retorică „cu un singur cuvânt”, exprimând ceva fără de care nici Dumnezeu, nici natura nu pot fi imaginate, „acest cuvânt este libertatea...” Totuși, este puțin probabil să existe mai mult de un singur cuvânt aici...

„Pentru abnegație, este necesară o autoafirmare preliminară: pentru a renunța la propria voință exclusivă, trebuie mai întâi să o avem; pentru ca principiile și forțele private să se poată reuni liber cu principiul absolut, trebuie mai întâi să se separe de el, să-și mențină poziția, să tindă spre dominația exclusivă și semnificația absolută, căci numai experiența reală, inconsecvența fundamentală cunoscută a acestei autoafirmări, poate duce la o renunțare voluntară la ea și la o cerere conștientă și liberă de reunificare cu principiul absolut...”

Răul este tocmai un fel de răscumpărare pentru libertate. Căderea sufletului lumii este calea către restaurarea sa liberă. „Și scopul este atins dinainte, victoria precede bătălia...”

Natura decăzută, acea lume care „zace în rău”, este pentru Soloviov „doar o altă relație, improprie, a acelorași elemente care formează ființa lumii divine”, doar „o rearanjare a anumitor elemente esențiale care există substanțial în lumea divină...” Existentul diferă de propriu „doar prin poziție...”

De aici provine această idee a unei sinteze universale, a unei reconcilieri sau restaurări universale, printr-o nouă rearanjare. Soloviov avea această încredere utopică uimitoare în tot felul de acorduri și rearanjări...

Pentru Soloviov nu a fost doar o convingere a rațiunii. Soloviov a avut o experiență mistică vie. În acești primi ani a fost, cel mai probabil, o experiență de teosofie speculativă. Romantismul, Jacob Boehme și adepții săi, și chiar Paracelsus și Swedenborg - acesta este cercul mistic sau teosofic în care s-a cultivat prima viziune asupra lumii a lui Soloviov. Curând s-a adăugat studiul gnosticilor și al Cabalei. Tocmai în acești primi ani au fost gândite și chiar scrise toate cărțile filozofice principale ale lui Soloviov (doar „Justificarea binelui” și articolele despre „filosofia teoretică” aparțin anilor ulteriori). În „Lecturi despre Dumnezeu-umanitate” (și în cartea franceză) Soloviov este foarte apropiat de Schelling, în intuiția sa fundamentală și în deducțiile sale particulare; în Critica principiilor abstracte, influența lui Hartmann și Schopenhauer se simte puternic, iar influența lui Hegel și a metodelor sale se simte întotdeauna...

Aceasta a fost principala și fatala contradicție a lui Soloviev, aceea că încerca să construiască o sinteză ecleziastică din această experiență non-ecleziastică. Aceasta privește, în primul rând, conceptul său fundamental, învățătura sa despre Sofia. Ulterior, Soloviev a rămas întotdeauna în acest cerc închis și sufocant al teosofiei și gnosticismului. În anii '90, după prăbușirea speranțelor și calculelor sale unional-utopice, Soloviev a experimentat din nou o recidivă foarte acută a acestui gnosticism visător. Aceasta a fost, se pare, cea mai întunecată perioadă din viața sa, „o leșinare spirituală”, ispita magiei erotice, o perioadă a pasiunii putrede și negre. Dar totuși era deja o recidivă. În orice caz, Soloviev a fost întotdeauna tot mai strâns legat de neoplatonism și de noul misticism german decât de experiența Marii Biserici și de misticismul catolic. Este deosebit de caracteristic faptul că Soloviev nu a avut deloc sensibilitate liturgică. El a perceput Biserica mai degrabă în elementele scolasticii și canonicității, dar și în planul „politicii creștine” - cel puțin în planul mistic, cel puțin în

adâncurile misterioase și spirituale. A avut viziuni de neînțeles pentru minte (cf. „Cele Trei Întâlniri" și toate versurile sale mistice în general). Dar tocmai în ele, în aceste „întâlniri" misterioase și viziuni ale „Feminității Eterne", Soloviev a fost cel mai departe de Biserică...

Tocmai conciliaritatea Bisericii a rămas mistic închisă lui Soloviov. El era prea legat de protestantism, prin filosofie, prin idealismul și misticismul german...

El nu se află întotdeauna pe autostrada istorică a bisericii, ci pe ocolirea unei mistice...

Desigur, Soloviov cunoștea și studia destul de bine istoria Bisericii antice și pe Sfinții Părinți - se pare că a citit Mansi mai mult decât Migne... Dar și aici a fost personal atras cel mai mult de gnostici (îl considera pe Valentin unul dintre cei mai mari din istoria gândirii, în special învățătura sa despre materie), și de asemenea de Filon, a cărui influență se simte întotdeauna în interpretarea lui Soloviov a Vechiului Testament (și în „Istoria Teocrației"). În orice caz, Soloviov nu a mers niciodată mai departe de Origen, deși a respins „universalismul" lui Origen după ce s-a lăsat puternic dus de acesta. Într-un anumit sens, Soloviov a rămas în epoca pre-niceană, în teologia pre-niceană, cu problemele sale propedeutice. În mod ciudat, Soloviov vorbește mult mai mult despre Dumnezeu-umanitate decât despre Dumnezeu-omul - iar imaginea Mântuitorului rămâne doar o umbră palidă în sistemul său. Tocmai capitolele hristologice din „Lecturile despre Dumnezeu-umanitate" sunt complet nedezvoltate. Acest lucru l-a surprins și l-a derutat chiar și pe Rozanov...

Ceea ce este izbitor la Soloviev este tocmai această stranie insensibilitate sau neatenție față de altarele mistice ale Bisericii, atât orientale, cât și occidentale. Misticismul luminii de pe Tabor rămâne și în afara orizonturilor sale, la fel ca Tereza din Spania sau Poverello din Assisi. În cartea sa franceză despre „Biserica Universală" există cea mai puțin sobră bisericalitate „catolică", în loc de aceasta - deducții teosofice ale dogmelor. Nu există motive sau temeiuri reale pentru a-l apropia pe Soloviev de Fericitul Augustin. De asemenea, nu există niciun motiv să presupunem că a fost atras mistic de Biserica Romană de venerarea Preacuratei Fecioare, theologia Mariana. Acest lucru nu se simte deloc în opera sa și nici în versurile sale - traducerea „ecteniilor" din Petrarca nu dovedește încă nimic...

Este foarte caracteristic faptul că, dezvăluind doctrina sa despre Treime în „Lecturile despre Dumnezeu-Umanitate”, Soloviev stipulează că nu ia în considerare acele particularități care se găsesc la gânditori individuali, la Filon sau Plotin, la Origen sau Grigore Teologul - în sensul esențial și fundamental, doctrina lor este aceeași. „De fapt, originalitatea creștinismului nu constă în opiniile sale generale, ci în faptele sale pozitive, nu în conținutul speculativ al ideii sale, ci în întruchiparea sa personală.” Soloviev revine exact la locul din care Socrate și Heraclit păreau „ai lor” pentru apologeții secolului al II-lea, păreau „creștini înainte de Hristos” (Soloviev definește rolul lui Filon și Plotin chiar cu aceste cuvinte). Mai mult, Soloviev complică imediat „faptele pozitive” cu o interpretare speculativă. Dumnezeu-umanitatea în „lumea veșnică” este realizată de la început, iar Întruparea este doar o anumită manifestare a acestei unități veșnice în lumea materialității și a existenței. Întruparea Cuvântului, într-o astfel de interpretare, este doar coborârea lui Hristos cel veșnic în fluxul fenomenelor. „În sfera ființei eterne, divine, Hristos este centrul spiritual etern al organismului universal. Dar, întrucât acest organism, sau umanitatea universală, căzând în fluxul fenomenelor, este supusă legii ființei exterioare și trebuie, prin muncă și suferință în timp, să restaureze ceea ce i-a mai rămas în eternitate, adică unitatea sa internă cu Dumnezeu și natura, atunci Hristos, ca principiu activ al acestei unități, pentru restaurarea sa reală, a trebuit să coboare în același flux de fenomene, a trebuit să fie supus aceleiași legi a ființei exterioare și din centrul eternității să devină centrul istoriei, apărând la un anumit moment - la plinătatea timpului...”

Aceasta amintește de Origen, dar mai palidă decât el și fără acel sentiment personal cu care întreaga construcție a lui Origen este atât de încălzită (cf. învățătura lui Soloviev despre „omul universal sau absolut” sau „organismul omenesc” ca „trup etern al lui Dumnezeu”). Soloviev, în orice caz, se îndepărtează mult de dogma bisericească...

În toate construcțiile sale există o puternică tentă de iluzionism simbolic... Interpretarea simbolică a evenimentelor și persoanelor la Soloviov nu sporește atât de mult valoarea și semnificația acestor semne senzoriale, prin corelarea lor cu realități superioare, cât, dimpotrivă, le devalorizează, transformându-le într-un fel de umbră transparentă - o nouă dovadă a insignifianței a tot ceea ce este pământesc... În istorie, sunt arătate, expuse doar imagini palide sau asemănări ale lucrurilor veșnice...

Acesta era simbolismul sau alegoria lui Filon și Origen...

În acest „iluzionism” se află sursa tuturor eșecurilor utopice ale lui Soloviov, sursa tuturor dezamăgirilor și renunțărilor sale personale...

Ca să spun adevărul, Soloviov nu a fost un gânditor original. Dar a fost un gânditor neobișnuit de sensibil... A rămas întotdeauna doar un interpret al marii tradiții idealiste, de la Platon și neoplatonieni până la idealismul german. Și avea un mare și rar dar platonic - acela de a atinge gândirea...

Este imposibil să înveți metoda de la Soloviov, dar te poți inspira din el... A reușit cu adevărat să arate „faptele” istorice ale filosofiei, a reușit să implice conștiința rusă în această artă severă a reflecției filosofice. Toată opera sa a fost un răspuns eficient și autentic la langurositatea și anxietatea religioasă a secolului său, la tot acest murmur și îndoială religioasă. A fost, într-adevăr, un fel de ispravă spirituală...

Și în întreaga alcătuire spirituală a lui Soloviov există atâta cavalerism și noblețe, dacă nu chiar eroism... Însăși aspirația sa de la cuvinte creștine la fapte creștine este foarte convingătoare...

În diferite epoci, Soloviov a construit scheme practice în moduri complet diferite. Cu toate acestea, în esență, există mult mai mult de neschimbat în ele decât pare atunci când este observat din exterior... De la slavofili, a moștenit convingerea că inițiativa istorică și influența decisivă au trecut din Occident în Rusia. Nu a visat mult timp la chemarea universală a Bisericii Ortodoxe, dar a crezut mult mai ferm în chemarea universală a țarului rus. La urma urmei, Soloviov a reproșat ierarhiei ruse că a refuzat și a uitat de chemarea sa socială, „pentru a conduce și implementa în societatea umană noua viață spirituală care se deschisese în creștinism”. Și, mai presus de toate, Biserica trebuie să-și restabilească sau să-și recâștige libertatea, în spiritul libertății și păcii, să se delimiteze de stat, în limitele integrității indestructibile, dar și libere a existenței istorice. „Consiliul Bisericii Ruse trebuie să mărturisească solemn că adevărul lui Hristos și al Bisericii Sale nu au nevoie de o unitate forțată a formelor și de o protecție violentă și că porunca evanghelică a iubirii și milei este în primul rând obligatorie pentru autoritatea bisericească.” În special, Biserica trebuie să atragă din nou și să atragă la sine „cei mai buni oameni” din societatea educată, „depărtați de adevărul creștin prin imaginea de moarte și dezintegrare pe care acest adevăr a asumat-o în Biserica actuală care învață...”

Aceste așteptări și dorințe ale lui Soloviov nu s-au împlinit și nu s-au adeverit. Dar impulsul decisiv pentru el au fost evenimentele din martie 1881. [71] Soloviov a condamnat atunci destul de hotărât și aspru violența revoluției și a văzut în ea o dovadă clară a neputinței sale - numai binele liber poate fi cu adevărat puternic. Dar tocmai din acest motiv a așteptat și a cerut Împărăției - să ierte. Aceasta era convingerea sa la acea vreme în general. „Pentru ca rugăciunea să nu fie o vorbă păgână goală, este nevoie de credință deplină în puterea Duhului lui Dumnezeu, devotament deplin față de voința atotbună a lui Dumnezeu, o renunțare hotărâtă la toate mijloacele și instrumentele externe, materiale, nedemne de lucrarea lui Dumnezeu" (vezi deja articolul despre „Autoritatea spirituală în Rusia", 1880). Tocmai de aceea Soloviov a vorbit despre iertare. „Credând că numai puterea spirituală a adevărului lui Hristos poate învinge puterea răului și a distrugerii, care se manifestă acum la o scară atât de fără precedent, crezând, de asemenea, că poporul rus în întregul său trăiește și se mișcă prin spiritul lui Hristos, crezând, în cele din urmă, că țarul Rusiei este reprezentantul și exponentul spiritului național, purtătorul tuturor celor mai bune forțe ale poporului, am decis să mărturisesc această credință a mea de la amvonul public! Am spus la sfârșitul discursului meu că actualele vremuri dificile îi oferă țarului rus o oportunitate fără precedent de a declara puterea principiului creștin al iertării totale și, prin urmare, de a realiza cea mai mare ispravă morală, care îi va ridica puterea la o înălțime de neatins și va stabili statul său pe o temelie de nezdruncinat. Iertându-i pe dușmanii puterii sale, contrar tuturor sentimentelor naturale ale inimii omenești, tuturor calculelor și considerațiilor înțelepciunii pământești, țarul se va ridica la o înălțime supraomenească și, prin însăși faptele sale, va demonstra semnificația divină a puterii țarului, va arăta că în El trăiește cea mai înaltă putere spirituală a întregului popor rus, pentru că în tot acest popor nu există..." „o singură persoană care ar putea realiza o ispravă mai mare decât aceasta" (dintr-o scrisoare adresată Împăratului).

Isprava nu a fost realizată. Pentru Soloviov, aceasta nu a fost doar o dezamăgire socio-politică. A fost, mai presus de toate, un șoc spiritual sau mistic. Și-a pierdut credința sau încrederea în sinceritatea și seriozitatea creștină a personajelor. Și totuși, credința sa în destinul universal al regatului rus a rămas neschimbată...

Este important de subliniat că această credință a fost una dintre principalele premise ale utopiei sale unificatoare. La urma urmei, sub

numele de „unificare a Bisericilor”, Soloviev a propovăduit o anumită unire veșnică a episcopului roman cu țarul rus, o unire a celor mai înalți purtători ai celor două mari daruri: Împărăția și Preoția...

Fără regatul rus, Papalitatea însăși nu își poate realiza chemarea teocratică. Căci numai în elementul slav poate găsi Preoțimea mediul pentru încarnarea sa finală. Aici, evident, infatuarea pentru Strossmayer era evidentă [72] ...

Va fi al treilea imperiu, după Constantin și Carol cel Mare. „După aceste două încarnări preliminare, așteaptă a treia și ultima încarnare a...” Aceasta este o citare din prefața la „La Russie et 1'Eglise universelle...”

Și acolo, despre regatul slav... Cuvântul vostru, o, popoare ale cuvântului, este o teocrație universală, o adevărată solidaritate a tuturor națiunilor și a tuturor claselor, creștinism realizat în viața publică, o politică devenită creștină; este libertate pentru toți cei asupriți, patronaj pentru toți cei slabi; este dreptate socială și o bună pace creștină...”

Acesta este „adevărul socialismului”, extins acum într-o sinteză „teocratică”...

În ceea ce privește subiectul „Imperiului”, Soloviov îi menționează pe Tiuțev și Dante. Și cu aceasta se intersectează influența impresiilor croate, în special influența episcopului Strossmayer...

Într-un alt loc, Soloviov i-a numit direct pe slavi și Rusia „noua casă a lui David în lumea creștină”. El a descris misiunea și chemarea teocratică a slavilor conform Vechiului Testament...

În sinteza lui Soloviov a existat și un al treilea moment – lucrarea profetului...

În schemele timpurii ale lui Soloviev, acest motiv tipic romantismului era exprimat foarte clar – arta ca „teurgie”. [73] Și legată de aceasta este imaginea poetului, artistului, creatorului inspirat ... „Artă măreață și misterioasă, care introduce tot ce există în forma frumuseții”, acesta a fost pentru Soloviev momentul final, suprem și cel mai înalt al sintezei căutate. „Adevărul complet al lumii constă în unitatea ei vie, ca un corp spiritualizat și purtător de Dumnezeu...”

În sacramentele Bisericii, Soloviov a văzut transformarea acestei „teurgii" naturale, astfel încât „estetica integrală" trebuia să fie, conform planului său, tocmai filosofia sacramentelor creștine („vor fi cam șapte sacramente, sub influența cărora, după reconcilierea Bisericilor, întreaga lume va renaște nu numai moral, ci și fizic și estetic", transmite Leontiev presupunerile lui Soloviov despre partea neterminată a „Criticii principiilor abstracte"). Și astfel, momentul „teurgic" este introdus organic în compoziția sintezei teocratice. Transformarea sau spiritualizarea naturii vizibile însăși este sarcina și va fi realizarea „teocrației libere..."

Sub influența biblică, imaginea unui profet apare în mintea lui Soloviov...

Aceasta este cea mai înaltă și mai sintetică putere, „ca cea mai completă expresie a combinației divino-umane, ca un instrument real al Dumnezeului care vine." În slujba profetică, Soloviev a sugerat întotdeauna un motiv „teurgic"...

Așa a dezvoltat el această schemă tripartită a „teocrației universale", în care trinitatea puterilor corespunde triplei dimensiuni a timpului – trecut, prezent și viitor. Și toate aceste timpuri sunt unite într-o anumită modernitate misterioasă...

Deja în anii '80, Soloviov și-a dezvoltat conceptul „teocratic" într-un sistem coerent. Dar, prin premisele sale, acest concept este de înțeles din spiritul utopic al anilor '70, când a prins contur în mintea lui Soloviov...

12. Nikolai Fiodorovici Fiodorov - „strălucirea unui vis nu este flacăra harului..."

În acest context, este necesar să menționăm încă un nume, foarte semnificativ și foarte distinct – numele lui N.F. Fedorov (1828-1903) [74] ...

În timpul vieții sale, puțini oameni l-au cunoscut ca gânditor, în afara cercului restrâns al adepților săi personali. Este adevărat, a fost în contact cu Dostoievski, Soloviov și Lev Tolstoi și a știut să-i implice în dialectica ideilor sale. Influența lui Fedorov asupra lui Soloviov s-a resimțit în special în anii nouăzeci. Motivele lui Fedorov sunt ușor de recunoscut în conceptul „Fraților Karamazov" (tema patricidului, ca păcat prin excelență al parricidului, în opoziție cu ideea lui Fedorov

despre învierea strămoșilor și alte câteva motive). Cu toate acestea, abia după moartea lui Fedorov manuscrisele sale au fost publicate pentru prima dată și apoi „nu sunt de vânzare...".

Fedorov nu a fost scriitor, a început să-și noteze gândurile chiar și pentru sine relativ târziu, iar toate operele sale intră în circulație literară foarte târziu după ce au fost scrise. Cel mai ușor este să-l înțelegi din perspectivele epocii sale, în atmosfera visătoare și utopică a anilor șaptezeci...

Fedorov era un gânditor singuratic...

A vorbit mult și insistent despre „sobornost". Dar el însuși a fost un om solitar. Și această singurătate, această solitudine spirituală aparține celei mai intime structuri a gândirii sale. În învățăturile lui Fedorov și în însăși personalitatea sa, existau multe elemente din secolul al XVIII-lea. Este arhaic în experiența și viziunea sa asupra lumii, într-un fel ciudat, tot acest optimism prea bun la suflet, imperturbabil și fericit al Iluminismului prinde viață în el. În acest sens, Fedorov seamănă psihologic cu Lev Tolstoi, indiferent cât de mult difereau în opiniile lor...

Fedorov a fost un gânditor perspicace și subtil. Știa cum să descopere aporii autentice și să pună întrebări decisive. Dar răspunsurile sale conțin întotdeauna mai puțin decât întrebările sale – există întotdeauna un fel de simplificare rațională în ele... A fost un visător – a avut întotdeauna mai multe vise decât intuiții... Da, desigur, a obiectat întotdeauna la teoria abstractă și el însuși a pretins că construiește o filozofie a acțiunii, o filozofie proiectivă... Dar tocmai în acest „proiectivism" al său visarea sa se dezvăluie cel mai acut. Un vis singuratic al unei cauze comune – acesta este paralogismul fundamental al filosofiei lui Fedorov...

Și cu „proiectul" său, el abordează realitatea din exterior, ca și cum ar avea o anumită rețetă și cu o rețetă heteronomă... [75] Aceasta amintește foarte mult de un legislator și binefăcător în spiritul secolului al XVIII-lea...

Cel mai puțin poate fi înrudit Fedorov cu „pochvennichestvo". Fedorov a fost naturalist în metafizica sa, întregul său concept fiind implementat în categorii ale existenței naturale. Dar el însuși era lipsit de temelie, era un visător despre sol. Adevărata „putere a pământului" nu se simte deloc în el...

Fedorov și-a trăit întreaga viață ca și cum nu ar fi fost din lumea aceasta. Nu s-a întâmplat pentru că, în așteptare, se înălțase deja în lumile superioare și nu pentru că plecase să lupte chiar și în deșertul interior. Nu, tocmai în această lume s-a împrejmuit, s-a împrejmuit cu un vis sau o idee...

A dus o viață austeră. Dar ar trebui să fie numit mai degrabă abstinent decât ascet, iar sărăcia sa amintește mai mult de cinicii antici decât de Francisc de Assisi. Se abține, evită, se ține departe, dar nu ascetează. Și în „proiectivismul" său visător există o aromă foarte puternică de „non-acțiune", iar modestia sau sărăcia sa în sine este un tip aparte de non-acțiune - el iese în evidență față de ordinea existentă...

El își oferă propria afacere specială... Unul dintre critici a vorbit cu mare succes despre seducția sobrietății în viziunea asupra lumii a lui Fedorov...

Verbal, Fedorov pare să fie în biserică și în Ortodoxie. Dar acesta este doar un limbaj istoric convențional. Fedorov nu a avut deloc intuiția „nouei creații" în Hristos, nu a simțit că Hristos este o „zdruncinare" a ordinii și ritmurilor naturale. Vorbește despre Hristos foarte rar, puțin și neclar, în cuvinte palide și neconvingătoare. Strict vorbind, Fedorov nu are deloc hristologie...

În „proiectele" sale nu există deloc o stare de neconstituire, lipsește direct sentimentul de transformare...

Strict vorbind, Fedorov avea o temă atotcuprinzătoare, o idee obsesivă. Aceasta este tema morții. Și această idee este învierea morților. Și ceea ce spune Fedorov despre moarte și înviere este izbitor în insensibilitatea sa. Este ciudat de spus, dar el nu a simțit misterul morții, nu a simțit în ea înțepătura întunecată a păcatului. Pentru Fedorov, era mai mult o ghicitoare decât un secret și o minciună mai mult decât un păcat. Și aproape că epuizează această enigmă a morții în limitele moralității și eugeniei. „Învierea strămoșilor", restaurarea plenitudinii și integrității familiei, restaurarea frăției naturale și psihologice - aceasta este ceea ce epuizează latura spirituală a victoriei asupra morții pentru el. În natură, „învierea" înseamnă doar comutarea și circulația energiei, înseamnă reglarea rațională a proceselor. Fedorov însuși a subliniat că nu există nimic „mistic" aici și acolo care să nu existe. Și își imaginează Învierea generală ca un fel de întoarcere la această viață, doar în plenitudinea restaurată a rasei...

Lipsa de simțământ pentru păcat (doar „lipsa de gândire!") a distorsionat toate perspectivele pentru Fedorov. Nu se putea integra în sistemul său și nu putea înțelege însăși conceptul de mântuire – de fapt, nu exista nimic de „salvat"...

O persoană are un singur dușman real, pe care Fedorov l-a chemat la luptă, presupunând că o persoană are puterea de a învinge acest dușman - aceasta este natura sau moartea.

Și acest dușman este doar temporar...

Natura este oarbă și în această orbire este distructivă și mortală. Dar elementele sunt puternice până când sunt îmblânzite. Puternice până când omul este puternic, până când vede lumina. Și omul este mai puternic decât natura și este chemat să stăpânească natura, să o îmblânzească și să o transforme într-un instrument ascultător al sensului și rațiunii. Atunci moartea va înceta...

„Natura din noi începe nu doar să fie conștientă de ea însăși, ci și să se controleze pe sine. În noi atinge perfecțiunea sau o astfel de stare, după ce o va atinge, nu va mai distruge nimic, ci va restaura și va învia tot ce a fost distrus în epoca orbirii..."

Astfel, natura devine și își atinge împlinirea în munca și activitatea omului. Omul nu este pe deplin creat de natură și el însuși trebuie să desăvârșească crearea naturii însăși. El trebuie să aducă rațiunea în natură...

În viziunea lui Fedorov, cel mai neclar lucru este doctrina omului. Fedorov este interesat doar de soarta corpului uman. Și prin trup omul se contopește cu natura... Dar rămâne complet neclar care este soarta sufletului?.. De asemenea, rămâne neclar ce este moartea?.. Rămâne neclar cine moare și cine învie - trupul sau omul?..

Fedorov abia dacă menționează viața de apoi a morților. Vorbește mai mult despre mormintele lor, despre cenușa lor. Și întregul fenomen al morții în descrierea lui Fedorov se reduce la faptul că generațiile se înlocuiesc unele cu altele, că durata vieții este prea scurtă și că întregul set de generații umane nu poate fi realizat dintr-o dată. Moartea, în înțelegerea sa, este doar un defect natural, o subdezvoltare a naturii și a lumii. „Nu există moarte veșnică, iar eliminarea morții trecătoare este treaba și sarcina noastră..." Prin urmare, leacul pentru moarte este oferit ca fiind natural, în limitele naturii, de către forțele omului și ale

naturii, fără nicio transcendență, fără har. „Trebuie adăugat, de asemenea, că învierea despre care se vorbește aici nu este mistică, nu este un miracol, ci o consecință naturală a cunoașterii reușite de către forțele combinate ale tuturor oamenilor a forței oarbe, mortale a naturii..."

Fedorov subliniază insistent echivalența acestei restaurări naturale...

În descrierea „dizarmoniilor naturii umane", Fedorov amintește în mod ciudat de Mechnikov. Ambii rezolvă aceeași problemă. Mechnikov poate avea chiar mai multă anxietate, mai mult „pesimism" la început și mai multă grijă sau atenție față de soarta individuală. Fedorov este puțin interesat de soarta unui individ sau a unui organism în legătură cu sine însuși. Iar în lumea înviată, el este interesat nu atât de plenitudinea indivizilor, cât de plenitudinea generațiilor - integritatea realizată sau restaurată a rasei...

Învățătura lui Fedorov despre personalitatea umană nu este deloc dezvoltată. Individul rămâne și trebuie să fie doar un organ al rasei. De aceea, printre sentimentele umane, Fedorov prețuiește mai presus de toate atașamentele și legăturile de sânge, „familia". Fedorov interpretează însăși relatarea despre Sfânta Treime în același sens...

Fedorov caută soluția la moarte pe căile unor biotehnici umane. Și este caracteristic faptul că el contrastează procesele organice cu cele tehnice și forța naturală a nașterii cu munca și calculul uman. Fedorov nu vede și nu recunoaște niciun sens, scop sau frumusețe în natură. Lumea este haos și elemente și de aceea nu există pace în ea. Sensul este adus în lume doar prin muncă, nu prin creativitate...

Fedorov contrastează impulsul vital cu un proiect de muncă, un fel de plan cosmic multianual...

Pentru Fedorov, omul este, în primul rând, un tehnician, aproape un mecanic al naturii, un manager și un distribuitor. Iar cea mai înaltă formă de acțiune pentru el este reglementarea...

Rațiunea trebuie să reconcilieze și să combine mișcările și procesele haotice ale lumii, să introducă în ele o regularitate rezonabilă. Reglare meteorică pentru început, iar în viitor — controlul mișcărilor Pământului însuși. Trebuie să devenim mecanici cerești în sens literal, să subjugăm spațiul conștiinței. „Când această întrebare va fi rezolvată, atunci pentru prima dată în spațiul ceresc va apărea o stea sau o

planetă controlată de conștiință și voință." Fedorov vede ulcerul căderii în aceasta, că omul și-a pierdut puterea și tăria cosmică. Și în om, natura însăși a devenit oarbă...

Principalul lucru este să-ți redai sau să-ți restabilești puterea asupra propriului corp...

Omul „trebuie să-și recapete controlul asupra corpului său din interior — trebuie să se cunoască pe sine și lumea atât de bine încât să se poată produce pe sine din cele mai fundamentale principii în care ființa umană este descompusă." Și această capacitate de a se „reproduce" presupune o putere corespunzătoare asupra fiecărui corp uman, asupra materiei în general, „cunoașterea și controlul" tuturor moleculelor și atomilor lumii exterioare — căci întreaga lume este praful strămoșilor. Va fi necesar să se extragă particule de cadavre din distanțe siderale [76] , din adâncuri telurice [77] ...

Pentru Fedorov, întrebarea aici este tocmai despre colectarea și combinarea particulelor, despre plierea a ceea ce s-a descompus („plierea în corpurile taților, pe care le aveau la moartea lor")...

El vrea să reconstruiască organismul cosmic sau să-l transforme într-un mecanism. Și se așteaptă ca, printr-o astfel de tratare și raționalizare, lumea să prindă viață și să învie, să devină nemuritoare. „Prin transformarea influenței masei pământești în muncă conștientă, rasa umană unită va da forței pământești, controlată de rațiune și sentiment, prin urmare forța dătătoare de viață, predominantă asupra forțelor oarbe ale altor corpuri cerești și le va uni într-o singură lucrare dătătoare de viață a învierii..."

Atunci se va deschide „paradisul muncii...".

Puterea vine din cunoaștere și din conștiință. Puterea vine din rațiune. Moartea vine din natură, viața vine din conștiință, din conștiința umană. Iar învierea este o chestiune umană, o chestiune de știință și o chestiune de artă. Morții sunt înviați de forțele naturale, aceleași forțe ale naturii, doar că îndreptate spre noi scopuri. „Omul nu poate nici distruge, nici crea nimic, ci poate doar transforma și recrea..."

Fedorov avea în minte, în primul rând, convertirea forței naturale și elementare a nașterii, „transformarea nașterii în înviere", utilizarea energiei erotice a sexului care naște pentru restaurarea plenitudinii nașterii. Fedorov tratează nașterea cu o modestie și un dezgust

disprețuitor. „Reproducerea naturală în creștinism corespunde, în sens negativ, castității, adică negării nașterii, iar în sens pozitiv învierii universale, adică reproducerii din surplusul cheltuit pentru procreare și din cenușa produsă de lupta distructivă a generațiilor anterioare...”

În acest straniu proiect religios-tehnic, economia, tehnologia, magia, erotismul, arta sunt combinate într-o sinteză fermecătoare și stranie. Și Soloviov avea motive să se întrebe dacă aceasta ar fi „o renaștere a cadavrelor?” Fedorov are o incontestabilă aromă de necromanție...

Și trebuie subliniat încă o dată: Fedorov preferă întotdeauna ceea ce este creat în locul celui înnăscut și artificialul în locul celui natural... Unicitatea construcției religioase a lui Fedorov nu constă în faptul că el contrastează creștinismul contemplativ sau ascetic cu „activul...”

El merge mult mai departe. El contrastează acțiunea umană cu acțiunea divină. El contrastează munca cu harul. Una în loc de alta. Lumea este închisă în ea însăși...

„Prin cunoașterea materiei și a forțelor ei, generațiile trecute, restaurate, capabile să-și recreeze deja corpurile din elementele elementare, vor popula lumile și le vor distruge discordia... Pământul va deveni prima stea de pe cer, mișcat nu de forța oarbă a căderii, ci de rațiune, restaurând și împiedicând căderea și moartea. Nu va fi nimic îndepărtat atunci când în totalitatea lumilor vom vedea totalitatea tuturor generațiilor trecute. Totul va fi nativ, nu străin... Această zi va fi minunată, minunată, dar nu miraculoasă, căci învierea nu va fi o chestiune de miracol, ci de cunoaștere și muncă comună...”

Înțelegerea condiționată a profețiilor escatologice din Biblie de către Fedorov ca avertismente și îndemnuri, adresate pedagogic imaginației și voinței oamenilor, este legată de acest activism umanist. Ele vorbesc doar despre ceea ce s-ar întâmpla în condițiile inacțiunii umane. Și pentru Fedorov, acesta este, la urma urmei, doar un anumit casus irrealis...

Este curios că învierea „transcendentă” prin puterea lui Dumnezeu, conform lui Fedorov, este echivalată cu „învierea judecății”, învierea mâniei. Omul trebuie și poate învia la viață doar prin propria sa putere sau prin puterea sa naturală... Fedorov intră în exclusivitatea celui mai extrem optimist pelagianism... Dogma divinității-umane nu este deloc revelată în sistemul lui Fedorov. „Religia” lui Fedorov este religia

umanității. Este un fel de „cult al strămoșilor”, insistă însuși Fedorov. Și „religia întreprinderii universale” - din nou, propria sa definiție...

Învățătura lui Fedorov este o formă unică de pozitivism religios, o formă rafinată de „religie pozitivă”. Și, strict vorbind, nimic nu se va schimba dacă rămâne tăcută în privința lui Dumnezeu (așa cum fac acum mulți dintre adepții lui Fedorov)...

Se spune că Fedorov a fost un om al bisericii. Dar viziunea sa asupra lumii, „în majoritatea presupunerilor sale”, nu era deloc creștină și contrazice puternic revelația și experiența creștină. Și aceasta este mai mult o ideologie decât o credință reală... „Hristos este învierea, iar creștinismul este învierea; desăvârșirea lucrării lui Hristos a fost învierea lui Lazăr...” Aceasta nu este o alunecare întâmplătoare. Hristos a fost pentru Fedorov doar cel mai mare făcător de minuni, căruia îi ascultă spiritele și elementele. Taina Crucii i-a rămas închisă — „atât răstignirea însăși, cât și moartea lui Hristos au fost doar răzbunarea neputincioasă a dușmanilor învierii și a dușmanilor Învierii...” Betania, unde Lazăr a înviat, era pentru Fedorov mai presus de Nazaret, Betleem și Ierusalimul însuși...

Lui Fedorov îi rămâne doar creștinismul aplicat, fără cel principal. „Proiectul” său nu depășește deloc limitele „prea-umanului”. Iar sursa inspirației sale nu se află în Revelația creștină. Fedorov pornește de la alte legende și tradiții. El construiește un fel de „nou creștinism”. Memoria sa istorică este restrânsă într-un mod ciudat. El construiește exact ceva nou...

Și este foarte caracteristic faptul că Fedorov are, în mod neașteptat, multe puncte de apropiere și contact cu „Politica pozitivă” a lui Auguste Comte. [78] S-ar putea crede că nu este o coincidență faptul că Vlad Soloviev a reluat lectura lui Comte în anii nouăzeci, când influența lui Fedorov asupra gândirii sale era atât de evidentă. În cunoscutul său articol despre Comte, nu este dificil să recunoaștem aluzii directe la Fedorov...

Soloviov evidențiază motivul învierii în Comte. „Comte nu exprimă această idee în mod direct, dar oricine citește toate cele patru volume ale lucrării sale Politica pozitivă cu o atenție conștiincioasă va trebui să recunoască faptul că niciunul dintre filozofii celebri ai lumii nu a ajuns atât de aproape de sarcina de a învia morții precum a făcut-o Augustus Comte...” Și, apropo, nu este deloc o coincidență faptul că Soloviov numește aici învierea „sarcina...”

Gândirea lui Comte este, într-adevăr, întotdeauna adresată sau îndreptată către strămoși. Iar „cultul pozitiv" este tocmai cultul strămoșilor, în primul rând. Comte s-a gândit la înmormântare și cimitir cu aceeași atenție și persistență ca și Fedorov. Cultul public în „religia umanității" este atașat necropolelor sacre...

Comte vorbește direct doar despre „învierea ideală" – în memorie sau comemorare veșnică, în cultul morților și, mai ales – în unanimitatea și unanimitatea generațiilor succesive cu cei plecați. Dar el vrea să spună ceva mai mult. El se gândește tot timpul la puterea înviorătoare a iubirii...

„Marea Ființă" constă în primul rând din decedați, din strămoși. Și prin ei, Marea Ființă acționează în istoria umanității, care este încă în devenire. Decedați domnesc asupra celor vii cu tripla forță a exemplului, vârstei, tradiției. Și un număr de strămoși este mai important decât o mulțime de contemporani. În aceasta constă garanția acțiunii, astfel încât puterea decedatului este întărită. Continuitatea în tradiție și timp este chiar mai importantă decât solidaritatea sau acordul dintre cei vii...

La Comte, acest patos al „continuității" istorice este foarte puternic, nevoia de a integra întreaga istorie trăită într-o unitate reală. În „cultul pozitiv al strămoșilor", în această „idealizare" și „adorație" a celor plecați, se exprimă cea mai acută nevoie de a întâlni și de a fi alături de cei morți precum și de a fi alături de cei vii - nevoia de a depăși această prăpastie dureroasă dintre generațiile succesive, de a opri momentul, de a opri timpul însuși. Iar ultimul „sacrament" al cultului pozitiv este ritul „includerii" sau „încorporării", adică includerea solemnă a defunctului în nobila oaste a strămoșilor, în compoziția „Umanității...".

Fedorov și Comte au, în primul rând, o temă comună. Și același spirit al pretinsei „științificități", același naturalism sau „fizicism". Fedorov merge mai departe decât Comte, are multe ale sale. Dar „tipul" lor de viziune asupra lumii este același...

Există și alte asemănări între ele. Teoria căsătoriei a lui Comte amintește foarte mult de ideea lui Fedorov de a „converti" energia erotică, iar Soloviev (mă refer la „Semnificația iubirii") amintește și mai mult de Comte. Ideea lui Fedorov de a organiza reprezentanți ai clerului, științei și artei într-un „conciliu ecumenic" permanent are multe paralele în proiectele lui Comte și, de asemenea, ale lui Saint-Simon...

Fedorov are multe în comun cu Fourier, cu „pozitivismul său mistic”, unde motivele lui Diderot și Retief sunt amestecate atât de bizar. Sunt legate prin visul renașterii naturii și al învierii morților și tocmai prin reglarea conștientă a naturii. Și, la fel ca Fourier, Fedorov a pus și a rezolvat pozitiv „chestiunea migrației cerești” - „ascensiunea generațiilor înviate către lumi sau ținuturi cerești, care vor fi... recreate și guvernate de generațiile înviate care s-au înălțat la ele”. Dar pe tema „rudeniei”, Fedorov se abate brusc de la Fourier...

Viziunea asupra lumii a lui Fedorov s-a format sub influența franceză; nu-i plăcea filosofia germană. Parțial din utopianismul francez, a preluat și patosul construcției sociale și al „afacerilor”. Și toate reflecțiile sale asupra stării „nelegate” a lumii amintesc foarte mult de învățăturile pozitiviștilor și socialiștilor francezi despre „anarhie” (la Auguste Comte), despre sărăcirea „frăției” (la Saint-Simon), despre „fragmentarea” vieții (la Fourier). Autoafirmarea individului în toate aceste sisteme se opune începutului comunicării și fraternității, începutului acordului și muncii în comun. Fedorov este înrudit cu ei prin patosul său de plenitudine și integritate generică - sub alte nume vorbește întotdeauna tocmai despre „Umanitate...”. În special, Fourier însuși și fourierismul au avut legături foarte puternice cu vechea tradiție magică. Aceste tradiții magice sunt reînviate la Fedorov...

El rămâne până la capăt în acest cerc fără speranță al naturalismului magic și tehnic, această realizare miraculoasă a rațiunii și conștiinței („psihocrație”). În viziunea sa asupra lumii nu există loc pentru inspirație și creativitate libere, nu există loc pentru muncă inteligentă, pentru viață spirituală și ascensiuni rugătoare. El vorbește despre sacramente în două moduri. Iar magia „întreprinderii universale” este mai reală pentru el decât Sfânta Euharistie...

Întreaga viziune asupra lumii a lui Fedorov este afectată de un pragmatism incurabil; sub numele de „conștiință a muncii” el predică cel mai violent utilitarism. Individul este supus unui „proiect”. El însuși lasă să scape de sub semnul întrebării „povara” „proiectului” său religios-magic obligatoriu. Sub numele de libertate, el se referă doar la muncă, cu propriile mâini... Sistemul lui Fedorov este sufocant, indiferent cât de mult vorbește despre întinderile cerești și migrațiile printre stele. Se simte fermecat de moarte...

Fedorov are multe gânduri strălucite și nu puține corecte, precum și multe presupuneri și observații sensibile. A fost mai degrabă un

gânditor încăpățânat decât îndrăzneț. În critică și în căutările sale, Fedorov are adesea dreptate. Și mai presus de toate, a avut dreptate în această cerere pentru un „cuvânt de afaceri" în această sete de muncă creștină. Dar acest adevăr este slăbit și din interior de încrederea în sine umanistă...

„Afacerea" pe care și-a inventat-o era tentantă și zadarnică... Și „strălucirea unui vis nu este flacăra harului..."

13. Concluzie.

Întoarcerea religioasă a fost și o trezire filozofică... Acesta este un fapt foarte caracteristic și semnificativ al dezvoltării recente a Rusiei... Nu a fost întotdeauna o întoarcere la adevărata credință, nu întotdeauna la Biserică, nici măcar întotdeauna la creștinism. Uneori a fost doar o căutare și o anxietate. A fost mai multă langurositate decât fidelitate...

Totuși, în orice caz, întrebările fundamentale despre ființă și acțiune au fost apoi împinse în câmpul atenției profunde și intelectuale cu o forță irezistibilă. Aflăm acest lucru acum din scrisorile, jurnalele și amintirile oamenilor din acele generații. Acest lucru s-a reflectat și în literatură, în poezia lirică. Este suficient să-l numim pe Lev Tolstoi (cf. „Confesiunea" sa)...

Vlad Soloviev nu a fost singur în lupta sa pentru filosofie. Alături de el ar trebui menționate și alte câteva nume semnificative... Chicherin, Kavelin, P. Bakunin, Strahov, Debolski, Kozlov, Lopatin, frații Trubețkoi... În moduri diferite și adesea în dispută, toți au făcut aceeași operă filozofică inseparabilă...

Acestea au fost experimente de asimilare creativă, implementare și depășire a marilor sisteme istorice de filosofie, a idealismului german, în primul rând și în parte, a spiritualismului filosofic, de tipul lui Leibniz, și chiar a pozitivismului utopic (cf. influența lui Fourier la Kozlov). A fost o școală de gândire excelentă, și în ea nu numai puterea, ci și curajul speculației rusești a fost temperată...

Și predicarea filosofică persistentă a învins în cele din urmă indiferența, rezistența și încăpățânarea publică. În anii 1980, această predicare a devenit complet deschisă și a căpătat amploarea aproape a unei mișcări publice. În acest sens, istoria Societății Psihologice din Moscova și imaginea președintelui său de lungă durată, N. Ia Grot, sunt deosebit de relevante. El a fost numit cu succes în necrologuri un

„rătăcitor filosofic”. Și-a trăit întreaga viață într-o schimbare de viziuni despre lume, în anxietate și aproape vanitate în jurul acestor întrebări fundamentale. Dar a avut sinceritatea incomparabilă a unui căutător altruist...

Este foarte interesant să revezi, an de an, aceste cărți gălbui din „Probleme de filosofie și psihologie”, o revistă publicată de Societatea de Psihologie (din 1891), și să recitești în ele și procesele-verbale ale ședințelor Societății. Un cititor atent va putea urmări istoria gândirii în creștere sau a trezirii filosofice, istoria acestei schimbări sau reveniri la idealism, chiar și din aceste rapoarte seci, adesea voit seci...

Aici Soloviov a citit „Despre declinul viziunii medievale asupra lumii”, iar Lev Tolstoi a citit „Ce este arta...”

Valul speculativ de la sfârșitul secolului trecut nu a fost brusc, ci se pregătea în liniște de mult timp...

Și până la sfârșitul secolului, mediul filosofic se formase deja. Filosofia a devenit un subiect de atenție publică. Și în legătură cu această nouă creștere, interesul pentru trecutul filosofic autohton, pentru înrudirea filosofică, a renascut și el...

Astfel începe a treia perioadă din istoria filosofiei ruse, întreruptă mai degrabă decât încheiată de o catastrofă socială...

---

[1] GRIGORIEV Apollon Alexandrovici s-a născut la 1 august 1822 la Moscova, critic literar și poet rus.

Fiul unui funcționar. A absolvit facultatea de drept a Universității din Moscova (1842). În anii 1840 a fost interesat de socialismul utopic și de francmasonerie. A devenit șeful tânărului consiliu editorial al ziarului Moskvityanin și principalul său critic (1850-1856).

Grigoriev și-a creat estetica sub influența filozofilor idealiști F. Schelling și T. Carlyle.

În anii 1840, Grigoriev a admirat operele lui N. V. Gogol; în Moskvityanin, a apărat piesele „patriarhale” ale lui A. N. Ostrovsky; după 1855, a recunoscut în caracterul național rus nu doar „smerenia”,

ci și rebeliunea; a început să vorbească pozitiv despre operele lui M. I. Lermontov, A. I. Herzen, I. S. Turgheniev, iar A. S. Pușkin a devenit idealul său.

A contribuit la revista „Time" (1861-1863).

[2] SEMNĂTURĂ - în medicină - 1) parte a unei rețete care indică metoda de administrare a unui medicament. 2) o copie a unei rețete atașată unui medicament emisă de o farmacie.

[3] SHPET, GUSTAV GUSTAVOVICH (1879–1937), filosof rus. Născut pe 25 martie (6 aprilie) 1879 la Kiev. A studiat la facultățile de Fizică, Matematică și Istorie ale Universității din Kiev. A participat la activități revoluționare, a fost arestat și condamnat. După eliberarea din închisoare, și-a continuat studiile și a participat la lucrările seminarului psihologic al lui G.I. Celpanov. Prima lucrare semnificativă a lui Shpet a fost monografia *Problema cauzalității la Hume și Kant* (1907). În perioada 1907–1910 a predat la Universitatea din Moscova, la Cursurile Superioare pentru Femei și la Universitatea Șanjavski. În perioada 1910–1911 a efectuat un stagiu la Universitatea din Göttingen și a participat la prelegerile lui Husserl. Perioada „fenomenologică" din opera lui Șpet începe cu cartea sa *„Fenomen și sens"* (1914), o analiză critică a *Ideilor lui Husserl pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* . În 1916, Șpet și-a susținut disertația de master *„Istoria ca problemă a logicii"* la Universitatea din Moscova . În 1917, a publicat anuarul filosofic „Gândire și cuvânt", în care a publicat o serie de lucrări originale: *„ Înțelepciune sau rațiune* ?", *„Scepticul și sufletul său"* etc. În 1918, și-a finalizat lucrarea principală *„Hermeneutica și problemele sale"* . În anii postrevoluționari, Șpet a participat la lucrările Cercului Lingvistic din Moscova, iar ideile sale i-au influențat pe R. Jakobson, R. Shor și pe alții. În 1921, a fost retras din activitatea didactică la Universitatea din Moscova, dar pentru o perioadă a menținut contactul cu universitatea datorită activităților Cabinetului Etnografic pe care l-a creat. În 1922, au fost publicate *eseurile sale despre dezvoltarea filosofiei ruse* . Din 1923 până în 1929, Șpet a condus Departamentul de Filosofie al Academiei Ruse de Științe Artistice (din 1927, Academia de Stat de Științe Artistice). În ultimii ani ai vieții sale, a lucrat la numeroase traduceri (Dickens, Byron, Shakespeare; a tradus *Fenomenologia spiritului de* Hegel). În 1935, a fost arestat și exilat la Eniseisk, apoi la Tomsk. Șpet a fost împușcat la Tomsk pe 16 noiembrie 1937.

[4] GERSHENZON, Mihail Osipovici - istoric literar și publicist. S-a născut în 1869 într-o familie evreiască. După ce a intrat în facultatea de istorie și filologie a Universității din Moscova în 1889, a lucrat la istoria Greciei și a scris două lucrări: „Aristotel și Efor" și „Politica ateniană a lui Aristotel și viața lui Plutarh", publicate pe cheltuiala universității. Convingerile sale religioase l-au împiedicat să rămână la universitate pentru a se pregăti pentru activitatea profesorală. Studiile lui Gershenzon de istorie generală s-au încheiat cu articolele sale din „Revista filologică", de unde s-a orientat către istoria culturii ruse. O trăsătură distinctivă a lucrărilor sale în acest domeniu este metoda: autorul examinează mișcările spirituale nu în masa lor continuă, ci în reprezentanți tipici, deși uneori secundari. Cele mai importante rezultate ale acestui studiu psihologic, bazat pe surse primare și care duce la concluzii independente, sunt prezentate într-o serie de articole de specialitate în reviste de specialitate (în Russkaya Mysl, Vestnik Evropy, Mir Bozhem, Nauchnom Slovo, Voprosy filosofii psihologii etc.). Respingând – în stadiul actual al științei – însăși posibilitatea construirii sistematice a istoriei literaturii, Gershenzon a scris o serie de lucrări valoroase în domeniul studiului monografic al literaturii și societății, pe care îl susținea, lucrări bazate în mare parte pe materiale noi, obținute independent. Acestea sunt: P. Ya. Chaadayev (1908); Istoria Tinerei Rusii (1908); Note istorice (1910); Viața lui V. S. Pechorin (1911); Imagini ale trecutului (1912). Cu o dragoste deosebită, Gershenzon explorează viziunea asupra lumii și imaginile primilor slavofili, ale căror învățături filosofice le aderă.

[5] BAUMEISTER F. (1709-1785) - cel mai faimos popularizator al filosofiei leibniz-wolfiene.

[6] DEGERANDO, Joseph-M. (1772–1842) – istoric, scriitor religios.

[7] Din **jurnalele liceale ale lui Pușkin** : (Despre Georgievski)

Presupunând - și mai departe
Un indiciu despre har.
Ei bine - Augustin teologul,
profesorul Butterwyok.

[8] CONDILLAC, Etienne Bonno de (1715–1780), filosof și psiholog francez, popularizator al ideilor lui Locke în Franța. S-a născut la Grenoble (Franța) pe 30 septembrie 1715. Fratele său mai mare, abatele Mably, a fost un faimos gânditor politic. Condillac a fost hirotonit preot în 1740 și a luat numele de abatele de Mureaux. A fost ales

membru al Academiei din Berlin și al Academiei Franceze (1768). Filosofia lui Condillac se numește senzualism. Conform acestei teorii, senzațiile sunt singura sursă de cunoaștere, iar gândurile și amintirile se reduc, de asemenea, la senzații. Condillac a fost elev al lui Locke, unul dintre autorii *Enciclopediei* Franceze și prieten al lui J.-J. Rousseau.

[9] VELLANSKY Daniil Mihailovici (1774-1847) - profesor de fiziologie la Academia Medico-Chirurgicală și unul dintre puținii din Rusia care au fost zeloți ai școlii de filozofie naturală a lui Schelling.

[10] LOCKE (Locke) John (29 august 1632, Wrington, 28 octombrie 1704, Oates), filosof englez. Provine din familia unui funcționar judiciar minor. A primit o educație filosofică și medicală la Universitatea Oxford. În anii '60 a fost implicat în experimente în laboratorul celebrului chimist Robert Boyle, mai târziu educator și medic în familia primului conte de Shaftesbury, care la un moment dat a deținut funcția de Lord Cancelar al Angliei. Experiența activității educaționale a stat la baza teoriei pedagogice a lui Locke, expusă ulterior în tratatul „Gânduri despre educație" (1693). Împreună cu Shaftesbury, a emigrat în Franța (unde s-a familiarizat temeinic cu filosofia cartesiană) și în Olanda (unde s-a apropiat de William de Orange, care în 1688, ca urmare a „Revoluției Glorioase", a devenit monarh englez). Întors în patria sa în 1689, Locke s-a bucurat de mari onoare și a deținut o serie de funcții guvernamentale, dar și-a dedicat cea mai mare parte a timpului creativității filosofice. A murit în casa Lady Masham, fiica platonicianului din Cambridge, Ralph Cudworth. A început să-și scrie lucrarea principală, „Eseu despre înțelegerea umană", în 1671 și a publicat-o abia în 1689. În plus, a scris „Epistol despre toleranță" (1689), „Două tratate despre guvernare" (1690), „Raționalitatea creștinismului" (1695) și altele.

[11] HELVEtius (Helvetius) Claude Adrien (1715 - 71), filosof francez. El a susținut că lumea este materială și infinită în timp și spațiu. El considera conștiința și pasiunile umane drept principala forță motrice a dezvoltării sociale. A fost un susținător al doctrinei rolului decisiv al mediului în formarea personalității. El a demonstrat originea empirică a ideilor morale, determinarea lor prin interesele individului. Opere principale: „Despre minte" (1758), „Despre om" (1773, postum).

[12] STEWART Dugald (Dugald) Anglia. Născut pe 22 noiembrie 1753, Edinburgh. Decedat pe 11 iunie 1828, Edinburgh. Filosof și economist.

Membru de onoare al Academiei Ruse de Științe din 29 octombrie 1795.

[13] Sinclair B. FERGUSON. Autorul cărții „În căutarea voinței lui Dumnezeu”.

[14] SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH (1775–1854), filosof german, s-a născut pe 27 ianuarie 1775 în Leonberg, lângă Stuttgart. În 1792 a obținut o diplomă de master în filosofie de la Universitatea din Tübingen. Era interesat de ideile revoluționare caracteristice acelei vremuri. În 1803, Schelling a fost profesor de filosofie la Universitatea din Würzburg, iar în 1806 a fost membru titular al Academiei Bavareze de Științe din München, unde s-a stabilit timp de 35 de ani (cu o pauză de șapte ani, când a fost profesor la Universitatea din Erlangen). În 1807, Schelling a devenit secretar general al Academiei de Arte, iar în 1827 – președinte al Academiei de Științe. În concepțiile sale din cadrul idealismului german, Schelling ocupă o poziție intermediară între J.G. Fichte și G.W.F. Hegel; El și soția sa, Caroline, au ocupat o poziție proeminentă în mișcarea romantică germană. Schelling era panteist, dar în sistemul său, în locul substanței absolute a lui Spinoza, există un eu absolut dinamic.

[15] PORDECH I. Metafizica divină și adevărată. Moscova, 1786.

[16] Xavier de RAVIGNANE, un celebru predicator francez al secolului al XIX-lea.

[17] SVECHINA (Sofia Petrovna, 1782-1859) - scriitoare, fiica secretarului de stat al împărătesei Ecaterina a II-a, P.A. Soimonov; la vârsta de 17 ani, s-a căsătorit, la insistențele tatălui ei, generalul Svechin, care era cu 24 de ani mai mare decât ea. Neputând găsi fericirea în căsătorie, Svechina s-a orientat spre misticism. Modul de gândire al Svechinei, pregătit pentru simpatii catolice prin educația în stil francez și prin lectură, a fost puternic influențat de cunoștința sa cu celebrul scriitor conte Joseph de Maistre, ambasadorul Sardiniei la Sankt Petersburg. Mutându-se la Paris în 1817, s-a convertit la catolicism și s-a înconjurat de ultramontani și iezuiți. Salonul Svechinei din Paris se distingea prin îndrumarea sa clericală. Printre vizitatorii săi, Falloux și Montalembert s-au remarcat.

[18] PELLICO (Pellico) Silvio (1789-1854), scriitor italian, carbonar. A fost închis în fortăreață timp de 15 ani.

[19] BOSSUET, Jacques-Bénigne - un celebru teolog, predicator și scriitor spiritual francez; născut la Dijon în 1627 și decedat în 1704. În 1669 a fost numit episcop de Condom, iar în 1681 - episcop de Meaux. A lăsat numeroase lucrări; predicile și discursurile sale funerare au fost deosebit de renumite pentru talentul lor oratoric. A fost un apărător zelos al libertăților galicane, al toleranței religioase moderate și a acționat ca un apărător al absolutismului. Punctul său de vedere practic a fost respins de iluminiștii secolului al XVIII-lea.

[20] LAMENNAIS (Lamennais) Felicite Robert de (19.6.1782, Saint-Malo, - 27.2.1854, Paris), publicist și filosof francez, abate, unul dintre fondatorii socialismului creștin. Depășindu-și rapid fascinația pentru ideile lui J. J. Rousseau, L. a devenit încă din tinerețe un monarhist convins și un catolic devotat. În primele sale lucrări (anii 1810-1820) a criticat ideile Marii Revoluții Franceze și filosofia materialistă a secolului al XVIII-lea. Idealul politic al lui L. la acea vreme era o monarhie creștină. Cu toate acestea, deja de la sfârșitul anilor 1820, L. a trecut la pozițiile liberalismului; În timpul Revoluției din 1830, L., în colaborare cu abatele Lacordaire și contele Montalembert, a fondat revista L'avenir cu un program de separare a bisericii de stat, vot universal și o serie de alte reforme liberale. În 1834, L. a publicat Cuvintele unui credincios (traducere rusă 1906), o lucrare care critica capitalismul din punctul de vedere al socialismului feudal. Discursurile lui L. au fost condamnate în enciclicele papale. Ideile utopice ale lui L. despre posibilitatea de a preveni revoluțiile sociale și de a îmbunătăți ordinea socială prin iubire creștină și autoperfecționare morală au avut o mare influență asupra dezvoltării socialismului creștin și, în special, asupra învățăturii sociale a modernismului catolic; în anii 1950 și 1960, ideile lui L. au devenit destul de populare în rândul catolicilor de stânga. Spre sfârșitul vieții sale, L. a venit cu propriul său sistem filosofic (Schiță de filosofie, vol. 1-4, 1840-46). În aceasta, abătându-se de la învățătura catolică ortodoxă în privința unei serii de aspecte, L. a încercat să combine religia și filosofia, bazându-se pe ideile neoplatonismului și ale lui G. Leibniz.

[21] AKSAKOV, Konstantin Sergheevici (1817-1860, 7 DK) — publicist, istoric, filosof, poet, unul dintre *ideologii slavofilismului* . A susținut abolirea *iobăgiei* și implementarea reformelor *liberale* . În 1855, i-a înaintat *lui Alexandru al II-lea* o notă , „Despre statul intern al Rusiei” (publicată în 1881). Aceasta afirmă că starea actuală *a Rusiei* reprezintă „discordie internă”, acoperită de „minciuni nerușinate”. Guvernul și „clasele superioare s-au înstrăinat de popor... Poporul nu are încredere

în guvern; guvernul nu are încredere în popor... Poporul este gata să vadă o nouă opresiune în fiecare acțiune; guvernul se teme constant de revoluție și este gata să vadă o rebeliune în fiecare exprimare independentă a opiniei..."

[22] KIREEVSKY Piotr Vasilievici (1808-1856) - folclorist, publicist și arheograf. Mulți l-au considerat „primul *slavofil* ". În 1829-1830 a studiat în Germania. La întoarcerea în *Rusia* , a început să colecționeze cântece populare (a fost ajutat de peste 30 de cunoștințe, inclusiv *Gogol N.V.* , *Pușkin A.S.*).

[23] KIREEVSKY Ivan Vasilievici (1806, 22 MR-1856, 11 IN) - filosof, critic literar și publicist, unul dintre fondatorii *slavofilismului* . În a doua jumătate a anilor 1820, o figură proeminentă în *saloanele* literare . A studiat în străinătate, fiind serios interesat de problema „Rusiei și Europei". În 1832, a început să publice revista „Europeana", care a fost închisă din cauza unei denunțări (se presupune că revista promova *o constituție* și *o revoluție*). La sfârșitul anilor 1830, împreună cu *Homiakov A.S.* , a fost unul dintre liderii slavofilismului.

[24] POLEVOI, Ksenofont Alekseevici (1801-1867) — scriitor, fratele mai mic al lui Nikolai Polevoi; născut în Irkutsk, a locuit în Kursk până la moartea tatălui său, încercând să-și termine studiile și, în timpul liber, să administreze distileria de vodcă a tatălui său, după moartea căruia (1622) s-a mutat la Moscova împreună cu fratele său. Când Nikolai Polevoi a început să publice Moscow Telegraph, Ksenofont Polevoi l-a ajutat cu zel. Aproape toată munca murdară legată de publicarea revistei și corespondența de afaceri i-a căzut în seama. „Istoria în general, și istoria militară în special", spune el în notițele sale, „a fost pasiunea mea încă din copilărie, precum și teoria și istoria artei; am scris și am tradus despre toate aceste subiecte pentru revista noastră." După închiderea Moscow Telegraph (1834), Polevoi a editat Picturesque Review, ocupându-se și de comerțul cu carte și de publicare. Mai târziu s-a mutat la Petersburg și a contribuit la Otechestvennye Zapiski și Severnaya Pchela. Între 1856 și 1864 a publicat „Zhivopisnaya Russkaya Biblioteka". Era mult inferior fratelui său atât ca inteligență, cât și ca talent. Articolele sale critice ulterioare din „Severnaya Pchela" sunt izbitoare prin ura lor față de mișcarea literară a anilor 1840. Se înclină necondiționat în fața fratelui său, considerându-l un geniu de neatins, cel mai mare scriitor și o persoană extraordinară. Îi dedică în întregime „Zapiski" (Sankt Petersburg, 1888) fratelui său, descriind în detaliu întreaga sa viață. Printre celelalte

lucrări ale sale se numără: „Descrierea vieții lui Lomonosov”, „Despre viața și operele lui N.A. Polevoi” (Sankt Petersburg, 1860) și mai multe traduceri.

[25] MOROȘKIN, Fiodor Lukici — un renumit jurist (1804-1857). Provenea dintr-un mediu clerical; după ce a absolvit un curs la seminarul din Tver, cu 16 ruble în buzunar, a plecat la Moscova, unde a intrat în facultatea etico-politică a universității. Refuzând să fie trimis la un institut profesoral străin, M. și-a susținut disertația de master în 1833: „Despre dezvoltarea treptată a legislației” (Moscova, 1832) și a urmat facultatea de „dreptul celor mai nobili popoare antice și moderne” la Universitatea din Moscova. În lucrările sale juridice, M. se străduiește să combine pragmatismul cu generalizările filosofice. Susținător al așa-numitelor principii rusești originale, M. este, în același timp, un campion al științei juridice libere și al principiilor umane ale justiției, remarcând rolul creator al „sentimentului juridic general solid și al conștiinței judecătorului”.

[26] VOLUNTARISMUL (din latină voluntas - voință) este un curent în filosofie și psihologie. Se caracterizează prin poziționarea proceselor voinței ca bază a viziunii asupra lumii, care poate fi pusă în contrast cu rațiunea și legile obiective ale naturii și societății. Voluntariatul în psihologie se manifestă ca afirmarea voinței ca o abilitate primară, condiționată doar de subiect și determinând toate celelalte procese și fenomene mentale (W. Wundt, W. James, N. Lossky).

[27] NEANDER, AUGUST JOHANN WILHELM (nume real David Mendel) (1789–1850), istoric bisericesc evanghelic german, numit „părintele istoriei bisericești moderne”.

Născut la Göttingen pe 17 ianuarie 1789, fiul unui negustor evreu. Mama sa era rudă cu celebrul filosof Moses Mendelssohn. În 1805, a absolvit liceul din Hamburg. Influențat de cartea lui Schleiermacher „ *Discursuri despre religie...* și comunicarea cu creștinii”, s-a convertit la creștinism (a fost botezat în Biserica Evanghelică din Hamburg în 1806, adoptând numele de familie simbolic - neander, care înseamnă „om nou” în greacă). A studiat teologia la universitățile din Göttingen și Heidelberg. În 1811, și-a susținut disertația de abilitare (care îi dă dreptul de a ocupa un post de profesor) despre Clement din Alexandria. În 1812, a devenit profesor extraordinar la Universitatea din Heidelberg, iar în 1813, profesor de istorie bisericească la Universitatea din Berlin.

Principala lucrare din viața lui August Neander a fost *Istoria generală a religiei și bisericii creștine* (*Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* , 5 volume, 1825–1842; al șaselea volum a fost publicat în 1852), care i-a adus reputația de fondator al istoriografiei bisericești evanghelice moderne. Neander privea istoria bisericii din punctul de vedere al dezvoltării evlaviei (zicala sa preferată era „Pectus est, quod theologum facit" - „Inima îl face pe teolog"). Istoria bisericească a lui Neander a avut o influență puternică asupra dezvoltării istoriografiei bisericești nu numai în Germania, ci și în Rusia.

[28] MOELER (Moeler-Mohler) Johann Adam (1796-1838), teolog catolic german, profesor la Tübingen de istorie bisericească, patristică și drept bisericesc. Lucrări principale: „Unitatea Bisericii" (1825), „Atanasie cel Mare și Biserica vremii sale" (1827), „Simbolism" (1832; o expunere a diferențelor dogmatice dintre catolici și protestanți, care a stârnit ample controverse).

[29] BONALD (Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald) - publicist și filosof francez, născut pe 2 octombrie 1753 în Moonas, lângă Milgau (departamentul Aveyron). În timpul Revoluției, a apărat deschis vechea monarhie, drept urmare a fost nevoit să fugă din Franța și să lupte în armata lui Condé. Sub imperiu, s-a întors și a intrat curând în grațiile familiei Bonaparte, iar în 1808 a primit o numire în Ministerul Educației Publice. După restaurarea Bourbonilor, a intrat în Camera Deputaților, în care a aparținut paria ultramontană, devenind, datorită inteligenței și cunoștințelor sale remarcabile, unul dintre liderii acesteia. În 1816 a fost ales în Academie, iar în 1823 a fost numit nobil. După Revoluția din iulie, B. a refuzat să jure credință noii dinastii, s-a retras la castelul său din Moonas și a murit acolo. 23 noiembrie 1840 În opiniile sale filosofice și politice, B. aparținea sistemului feudal medieval. Principalele sale lucrări, cărora, însă, nu se poate nega inteligența, includ: „Theorie du pouvoir politique et religieux" (Constanz, 1796; Paris, 1854, 2 vol.); „Legislația primitivă" (ed. a V-a, 1857); „Recherches philosophiques" (nouă ediție 1853), etc. O colecție completă a fost publicată la Paris, 1859, 3 vol. Vezi Victor de B. (fiul lui B., 1780 - 1871), „De la vie et des ecrits du vicomte de B". (ed. a II-a, Paris, 1853).

[30] MONTALEMBERT, Charles Forbes de Tryon de (1810-1870) - scriitor și figură politică franceză.

[31] INVECTIVĂ (din latina târzie invectiva oratio - discurs injurios), un tip de satiră, o acuzație scrisă sau orală plină de mânie, un pamflet; diatribă.

[32] SCHLEIERMACHER (Schleiermacher) Friedrich (1768-1834), teolog și filosof protestant german, a fost apropiat de romanticii de la Jena, în spiritul ideilor cărora a definit religia ca o experiență interioară, un sentiment de „dependență" față de infinit. Traducător al lui Platon.

[33] TRUBEȚSKOI, Serghei Nicolaevici (1862-1905), prinț, filosof religios rus, publicist, figură publică. Fratele lui E. N. Trubețskoi. Profesor și, în 1905, primul rector ales al Universității din Moscova. Adept al lui V. S. Soloviov, în sistemul său așa-numitului „idealism concret", el pretindea că depășește „unilateralitatea" raționalismului, empirismului și misticismului. Lucrări despre istoria filosofiei grecești antice.

[34] SAMARIN Iuri Fedorovici (1819-76), filosof, istoric, figură publică, publicist rus. Unul dintre ideologii slavofilismului. Autor al proiectului liberal-nobiliar de abolire a iobăgiei, participant la pregătirea reformei țărănești din 1861, membru al comisiei editoriale în 1859-60. Lucrări despre relațiile socio-politice și naționale din țările baltice.

[35] AKSAKOV Konstantin Sergheevici (1817-60), publicist, istoric, lingvist și poet rus. Fiul lui S. T. Aksakov. Unul dintre ideologii slavofilismului. A susținut abolirea iobăgiei, menținând în același timp monarhia.

[36] POPOV, Alexandr Nicolaevici (1820-77), istoric rus, slavofil, membru corespondent al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1873). Lucrări despre politica externă a Rusiei în secolele XVII-XIX și istoria Războiului Patriotic din 1812.

[37] STRAHOV, Nikolai Nicolaevici (1828-96), filosof, publicist, critic literar rus, membru corespondent al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1889). În cărțile sale „Lumea în ansamblu" (1872), „Despre adevărurile eterne" (1887), „Eseuri filozofice" (1895), a considerat religia cea mai înaltă formă de cunoaștere, a criticat materialismul modern, precum și spiritismul; în jurnalismul său, a împărtășit ideile pochvennichestvo. Articole despre L. N. Tolstoi (inclusiv „Război și pace"); primul biograf al lui F. M. Dostoievski.

[38] ȘELGUNOV Nikolai Vasilievici (1824-91), democrat revoluționar rus, publicist, critic literar. Participant la mișcarea revoluționară din anii '60, autor al mai multor proclamații; din 1866 unul dintre principalii angajați, între 1880-84 în realitate redactor al revistei „Delo". Autor de memorii.

[39] LEONTIEV Konstantin Nicolaevici (1831-91), scriitor, publicist și critic literar rus; slavofil târziu. Considerând liberalismul, cu „burgheizarea" vieții de zi cu zi și cultul bunăstării generale, drept principalul pericol, el a predicat „bizantinismul" (bisericalitate, monarhie, ierarhie de clasă etc.) și o alianță a Rusiei cu țările din Est ca măsură de protecție împotriva răsturnărilor revoluționare. Povestiri, eseuri critice literare despre L. N. Tolstoi, I. S. Turgheniev, F. M. Dostoievski.

[40] ZAITSEV, Varfolomey Aleksandrovich (1842-82), publicist și critic rus. Angajat al revistei „Russkoye Slovo"; în anii 1860, a participat la o polemică cu „Sovremennik", numită „schisma nihiliștilor".

[41] VVEDENSKY Irinarh Ivanovici (1813-55), figură publică rusă. Din 1842 a predat literatura rusă în instituțiile de învățământ militar din Sankt Petersburg. Organizator al cercului tineretului de rând (cercul Vvedensky). Traducător al lui Charles Dickens și al altor scriitori englezi.

[42] BENTHAM, Jeremiah (1748-1832), filosof, sociolog și avocat englez. Fondatorul filosofiei utilitarismului.

[43] MILL James (1773-1836), filosof, istoric și economist englez. Adept al filosofiei lui D. Hume. În sociologie, a negat teoria dreptului natural. Comentator al învățăturilor economice ale lui D. Ricardo.

MILL John Stuart (1806-73), filosof și economist englez. Ideolog al liberalismului. Fiul lui J. Mill. Fondator al pozitivismului englez, adept al lui A. Comte. În „Sistemul logicii" (vol. 1-2, 1843) a dezvoltat logica inductivă, pe care a interpretat-o ca o metodologie generală a științelor. În etică, a combinat principiul egoismului (utilitarismului) cu altruismul. În lucrarea sa „Principiile economiei politice" (vol. 1-2, 1848), a combinat prevederile economiei politice clasice cu opiniile lui J. B. Say și T. R. Malthus.

[44] TELEOLOGIE (din grecescul telos, genitiv teleos - scop și ...ologie), o doctrină filosofică ce atribuie scopuri (finalitatea sau

capacitatea de a stabili obiective) proceselor și fenomenelor naturii, care fie sunt stabilite de Dumnezeu (H. Wolff), fie sunt cauze interne ale naturii (Aristotel, G.V. Leibniz).

[45] CRYPTO... (din grecescul kryptos - secret, ascuns), parte a unor cuvinte compuse care indică o acțiune sau o stare ascunsă, secretă (de exemplu, criptografie).

[46] MIHAILOVSKY Nikolai Konstantinovici (1842-1904), sociolog, publicist, critic literar, populist rus. Unul dintre editorii publicațiilor „Note ale patriei", „Russkoye Bogatstvo". La sfârșitul anilor 1870, apropiat de „Narodnaya Volya". În anii 1890, de pe poziția socialismului țărănesc, s-a pronunțat împotriva marxismului.

[47] FRANK, Semion Liudvigovici (1877-1950), filosof religios rus. Exilat în străinătate în 1922. De la „marxismul legal" a trecut la filosofia religioasă, dezvoltând doctrina „unității totale" în tradiția teologiei apofatice și a platonismului creștin. S-a opus socialismului ca formă extremă de raționalism social. Lucrări principale: „Subiectul cunoașterii" (1915), „Sensul vieții" (1926), „Fundamentele spirituale ale societății" (1930), „Incomprehensibilul" (1939), „Realitatea și omul. Metafizica existenței umane" (publicată în 1956).

[48] IURKEVIȚI Pamfil Danilovici [16 (28) februarie 1827, satul Lipliavoye, provincia Poltava – 4 (16) octombrie 1874, Moscova], filosof rus. Profesor al Academiei Teologice din Kiev, ulterior profesor de filozofie și decan (1869-73) al facultății de istorie și filologie a Universității din Moscova. Printre studenții săi s-a numărat și Vl. S. Soloviov.

Idealismul creștin-teleologic al lui Iurkevici s-a dezvoltat în direcția idealismului „concret", bazat pe un empirism înțeles în sens larg. Iurkevici a căutat să arate „trăsătura caracteristică a gândirii platonice" („Rațiunea conform învățăturii lui Platon și experiența conform învățăturii lui Kant"): orice filosofare autentică trebuie să înceapă cu conceptul de „idee", deoarece este un studiu al ceea ce constă adevărata cunoaștere. În tratatul său „Idee", el a susținut că filosofia este treaba întregii umanități, nu a unui individ. Criticând materialismul, Iurkevici a remarcat că principiul spiritual nu poate fi derivat din material, deoarece acesta din urmă dobândește forme familiare nouă din experiență doar în interacțiunea cu principiul spiritual. În antropologia sa, el a pornit de la învățătura creștină despre „inimă" ca centru al întregii vieți spirituale umane. Atitudinile

epistemologice și axiologice ale lui Iurkevici sunt apropiate de intuițiile originale ale mișcărilor filosofice ulterioare - filosofia vieții, existențialismul, personalismul. Opoziția lui Iurkevici dintre cunoașterea concretă și gândirea abstractă a devenit caracteristică gândirii religioase și existențialiste ruse de la sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea.

[49] LAVROV Petr Lavrovich (1823-1900), filosof, sociolog și publicist rus, unul dintre ideologii populismului revoluționar. Participant la mișcarea de eliberare din anii 1860. În 1868-69 a publicat „Scrisori istorice", care s-au bucurat de o mare popularitate în rândul tineretului revoluționar. Din 1870 a fost în exil. În 1873-76 a fost redactor al revistei „Înainte!", iar în 1883-86 al „Buletinului voinței poporului". Susținător al metodei subiective în sociologie.

[50] ASKOCHENSKI, Viktor Ipatievici (1813-79), scriitor și jurnalist rus. În poeziile sale (colecția „Fabule și ecouri", 1869) și proză („Notele unui clopoțel", 1862), predică religios și exprimă patosul patriotismului loial. În romanul său „Asmodeus al timpului nostru" (1858), expune tipul de persoană „superfluă" care „blasfemează" sub influența „voltairismului" împotriva fundamentelor religioase și morale. Redactor și autor al săptămânalului de extremă dreapta „Discuții de acasă" (1858-77).

[51] PAVLOVA (născută Yanish) Karolina Karlovna (1807-93), poetă rusă, traducătoare. Soția lui N. F. Pavlov. Versuri („Poezii", 1863), roman în versuri și proză „Viață dublă" (1848).

[52] BUCHNER Ludwig (1824-99), medic, om de știință naturală și filosof german, reprezentant al materialismului vulgar; a înțeles conștiința nu ca o reflectare activă a realității obiective, ci ca o reflectare în oglindă (pasivă) a realității; susținător al darwinismului social.

[53] MOLESHOTT (Moleschott) Jacob (1822-93), fiziolog și filosof german; a văzut în gândire doar un mecanism fiziologic. Cercetările biochimice ale lui Moleschott au jucat un rol semnificativ în dezvoltarea chimiei fiziologice.

[54] VOCHT (Vogt) (Vogt) Karl (1817-95), filosof și specialist în științe naturale german; participant la Revoluția din 1848-1849; condamnat la moarte în lipsă. A emigrat în Elveția. A susținut că creierul produce

gândire în același mod în care ficatul produce bilă. A fost ostil mișcării muncitorești și socialismului.

[55] RITSCHL (Ritschl) Albrecht (1822-89), exeget și teolog protestant german, fondator al uneia dintre principalele direcții ale școlii protestante liberale de exegeză. Născut în familia unui pastor luteran, ulterior episcop. A studiat la universitățile din Bonn și Halle. La un moment dat a fost apropiat de ortodoxia din Toluca, apoi s-a interesat de conceptele școlii din Tübingen. Cu toate acestea, R. a fost respins de natura speculativă a teologiei și istoriozofiei școlii din Tübingen. R. însuși era „un om cu o dispoziție practică, incapabil de abstracțiuni metafizice" (V. Kerenski). Prin urmare, a trecut la căutarea unei noi epistemologii religioase. I. Kant și Schleiermacher au devenit ghizii lui R. Pornind de la opiniile lor, a conceput ideea construirii unui sistem autonom de teologie, liber de orice speculație și bazat pe experiența experiențelor interioare ale omului. „Numai cunoașterea din experiență", a afirmat el, „se ridică la realitate".

[56] LOTZE (Lotze) Rudolf Hermann (21.05.1817, Bautzen, 1.07.1881, Berlin) Filosof și psiholog, medic, specialist în științe naturale german. Și-a luat studiile de medicină și filosofie la Leipzig. Din 1842 a fost profesor de filosofie la Leipzig, iar din 1844 până în 1881 la Göttingen. A dezvoltat idei idealiste despre suflet. El a susținut că existența entităților spirituale individuale, monadele, este cu siguranță revelată în Sinele interior al fiecărei persoane. Fiind parte a absolutului, entitățile individuale se influențează reciproc. Lucrări: Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Lpz., 1852; Mikrokosmos. Bd.13, 1856-64; în traducere rusă: Mikrokosm. Partea 13, 1866-67; Fundamentele filosofiei practice. Sankt Petersburg, 1882; Fundamentele psihologiei. Sankt Petersburg, 1884.

[57] LESEVICH, Vladimir Viktorovici - filosof al noului curent pozitivist (1837-1905). A studiat la Școala de Inginerie din Sankt Petersburg și la Academia Statului Major General. În perioada 1879-1888 a trăit în exil, mai întâi în Siberia, apoi la Kazan, Poltava și Tver. Potrivit lui Lesevich, adepții lui Comte au oprit dezvoltarea sistemului pozitiv. Lesevich vede cea mai înaltă etapă a pozitivismului în filosofia științifico-critică sau realismul critic, ai cărui reprezentanți sunt noii kantieni germani (Avenarius, K. Hering, Riehl etc.).

[58] BERVI-FLEROVSKY, Vasili Vasilievici (1829–1918), sociolog, economist și publicist rus. Născut pe 28 aprilie (10 mai) 1829 la Riazan.

A absolvit Facultatea de Drept a Universității din Kazan (1849). În anii 1860, a participat la mișcarea populistă. În 1863, a fost arestat și trimis în exil. Cartea lui Bervi-Flerovsky, *„ Condiția clasei muncitoare din Rusia"* (1869), a devenit o piatră de hotar în istoria sociologiei ruse. Cartea a fost foarte apreciată de K. Marx. În anii 1870, în lucrarea sa *„Filosofia comunismului",* Bervi-Flerovsky a argumentat necesitatea stabilirii egalității sociale în societate, bazată pe proprietatea publică, și compatibilitatea acestui ideal cu principiile democrației. Concepțiile filosofice ale lui Bervi-Flerovsky sunt cel mai pe deplin prezentate în două dintre cărțile sale: *Filosofia inconștientului, darwinismul și adevărul real* (1878) și *Critica ideilor fundamentale ale științei naturale* (1904).

[59] LEROUX, Pierre (1791-1871) - filosof francez și utopist socialist, figură politică.

...Conceptul complet de „socialism creștin", bazat pe Vechiul și Noul Testament, a fost dezvoltat de abatele și filosoful francez Feliste Robert de Lamennais și de filosoful francez **Pierre Leroux** în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

[60] SERAFIC - angelic, ceresc.

[61] HARTMANN Eduard von (1842-1906) - filosof german; Eduard von Hartmann a dezvoltat o filozofie a individualismului, conform căreia „Eul" învinge moartea ca entitate inferioară, bazată pe Kant, teologia creștină și speculațiile spiritiste.

[62] BARTH (Barth) Karl (1886-1968), teolog protestant elvețian. Născut la Basel în familia unui profesor de teologie. Inițial, B. a fost fascinat de filosofia lui Kant și se considera un adept al teologiei liberale (profesorii săi au fost Harnack și Gunkel), dar treptat s-a convins că raționalismul în studiile biblice înlocuiește adevăratul Cuvânt al lui Dumnezeu cu o credință prezumtivă în „progres", umanism secular și privează teologia de originile sale mistice și spirituale. Punctul de cotitură în dezvoltarea ideilor lui B. a fost Primul Război Mondial, care a dezvăluit eșecul multor iluzii ale umanismului secular european. În timp ce slujea ca pastor în Safenwil (Elveția), B. a publicat cartea „Epistola către Romani" („Der Romerbrief..." Berna, 1919), care a devenit un manifest al „neo-ortodoxiei" (ortodoxie în sensul de revenire la ideile fondatorilor Reformei, în special Calvin). Între 1921 și 1935, B. a predat la mai multe universități (în Göttingen, Münster, Bonn). În această perioadă, s-a desprins definitiv de școala

liberală, declarând într-o polemică cu Harnack că Biblia nu poate fi înțeleasă recurgând doar la cercetarea istorică, că Cuvântul lui Dumnezeu este perceput în toată profunzimea sa doar prin credință, care este trezită în om de Dumnezeu. Astfel, B. a readus teologia la principiile sale fundamentale. Discursurile dure ale lui B. împotriva șovinismului german și a nazismului au dus la expulzarea sa din Germania. S-a întors în Elveția, unde și-a continuat polemicile împotriva denaturărilor creștinismului (în special, împotriva așa-numiților „creștini germani"; vezi Școala Liberală Protestantă de Exegeză), a participat la mișcarea ecumenică, la lupta pentru pace și dreptate. B. și-a rezumat opiniile în lucrarea în mai multe volume „Dogmatica Bisericii" („Kirchliche Dogmatik", Zollikon-Z., 1932-70, vol. 1-14).

[63] HEDONISM (greacă hedone - plăcere, desfătare), o tendință în etică ce afirmă desfătarea, plăcerea ca scop suprem și principal motiv al comportamentului uman. Dorința de plăcere este considerată principala forță motrice a omului, inerentă lui prin natură și predeterminând toate acțiunile sale.

[64] SATURNALII (latină: Saturnalia) - în Roma Antică, sărbători anuale în decembrie în onoarea zeului Saturn. Însoțite de un carnaval, în timpul căruia nu se respectau distincțiile de clasă, ospățuri; se distribuiau bani cetățenilor săraci și se dădeau cadouri unii altora.

[65] DANILEVSKI (Nikolai Iakovlevici, 1822-1885) - publicist, om de știință natural și figură practică în domeniul economiei naționale, în principala sa operă literară „Rusia și Europa" a prezentat o teorie specială a panslavismului, care formează o legătură între ideile vechilor slavofili și cel mai recent naționalism ideologic.

[66] SOLOVIOV, Vladimir Sergheevici (1853-1900), filosof, teolog, poet, publicist și traducător ortodox rus. Născut la Moscova în familia istoricului S. M. Soloviov (1820-79), care provenea dintr-o familie preoțească ereditară. Printre strămoșii săi din partea mamei s-a numărat și filosoful ucrainean Skovoroda. Întreaga familie Soloviov se distingea prin talentul său (cei doi frați ai lui S. erau scriitori, sora sa era poetă, iar nepotul său era preot, poet și teolog). În tinerețe, S. a trecut printr-o criză de neîncredere, din care a ieșit în procesul unui studiu aprofundat al filosofiei clasice europene (Spinoza, A. Schopenhauer, Schelling, Hegel). După ce a intrat la Universitatea din Moscova pentru departamentul de științe naturale, S. s-a transferat

apoi la departamentul de istorie și filologie. facultate, pe care a absolvit-o în 1873. Apoi, timp de un an, S. a fost auditor la Academia Teologică din Moscova, unde a dezvoltat ideea (nerealizată) de a scrie o istorie filosofică a religiilor precreștine. În 1874, S. și-a susținut disertația de master la Sankt Petersburg, „Criza filosofiei occidentale", în care a arătat unilateralitatea atât a raționalismului, cât și a fideismului autoritar. După aceea, a ținut prelegeri, a lucrat la disertația sa doctorală, iar în 1875 a fost trimis în Anglia de Universitatea din Moscova. La Muzeul Britanic, S. a studiat literatura filosofică și ocultă și a dezvoltat fundamentele sistemului său sintetic. O călătorie în Egipt, asociată cu experiențe mistice speciale, a jucat un rol important în dezvoltarea sa spirituală. În 1880, S. și-a susținut disertația doctorală la Universitatea din Sankt Petersburg. „Critica principiilor abstracte". Deși opiniile lui S. au suferit o anumită evoluție, acestea au avut o singură idee încă de la început: posibilitatea unei înțelegeri filosofice a creștinismului într-un sistem coerent în care știința empirică, cunoașterea abstractă și înțelegerea mistică și-ar găsi locul. S. a numit un astfel de sistem „teosofie liberă" (spre deosebire de teosofia sincretică, care era orientată spre doctrinele indiene). În 1881, cariera universitară a lui S. a fost întreruptă (în legătură cu prelegerea sa despre grațierea regicidelor), iar în cele din urmă a devenit un filosof și teolog liber. Operele teologice ale lui S. „Lecturi despre Dumnezeu-umanitate", „Fundamentele spirituale ale vieții" (Opere, ediția a 2-a, v. 3) etc., pe de o parte, poartă încă influența slavofililor, dar, pe de altă parte, sunt marcate de o îndepărtare de această influență. În anii 1880, S. s-a dedicat în întregime ideii unirii bisericilor, găsind sprijin din partea episcopului catolic din Zagreb, Strossmayer. La început, el a crezut că unificarea creștinilor se poate realiza sub auspiciile țarului rus și ale Papei Romane. El era convins că unitatea Bisericii va fi cheia dezvoltării progresive a umanității, dar, după ce a eșuat, a ajuns treptat la ideea că creștinii vor fi în minoritate la sfârșitul timpurilor și se vor uni în fața pericolului care venea de la Anticrist (acest „ecumenism escatologic" a fost reflectat într-una dintre ultimele cărți ale lui S., „Trei Conversații"). În 1896, S. a primit împărtășania de la catolici, ceea ce pentru el, însă, nu însemna părăsirea Ortodoxiei (era un act personal de mărturisire a credinței în Biserica Nedespărțită). Patru ani mai târziu, înainte de moartea sa, a primit Sfintele Taine de la un preot ortodox.

[67] Lopatin, Lev Mihailovici - filosof de orientare spiritualistă, în primul rând psiholog. Născut în 1855; absolvent al Universității din Moscova. Este profesor la Universitatea din Moscova și la Cursurile

Superioare pentru Femei, președinte al Societății de Psihologie din Moscova și redactor al revistei societății, „Probleme de filosofie și psihologie”. Lucrarea principală a lui Lopatin: „Sarcinile pozitive ale filosofiei” (Moscova, 1886-1891). În toate lucrările sale, Lopatin insistă energic asupra necesității unui început speculativ în orice viziune integrală asupra lumii. O trecere în revistă a conceptelor speculative despre realitate îl conduce pe Lopatin la un sistem de spiritualism concret sau metafizică psihologică. În problema existenței ordinii mondiale, Lopatin aderă la monadologia lui Leibniz. Toate lucrările lui Lopatin sunt atent gândite și se disting prin temeinicia argumentării lor, cu o prezentare simplă și animată.

[68] FLEROVSKI este pseudonimul publicistului rus Vasili Vasilievici Bervi (vezi Bervi-Flerovski).

[69] KAREEV, Nikolai Ivanovici (1850-1931), istoric, filosof, sociolog rus. Născut pe 24 noiembrie (6 decembrie), august 1850, în familia unui mic moșier din Moscova. A primit o educație nobilă, absolvind primul Gimnaziu Provincial din Moscova. După absolvirea gimnaziului în 1869, a intrat la facultatea de istorie și filologie a Universității din Moscova. A studiat cu F.I. Buslaev, S.M. Solovyov, V.I. Guerrier.

El a fost un susținător al apropierii ruso-poloneze bazate pe parteneriat egalitar, respingând politica autocrației.

Conform lui Kareev, istoria este o știință predominant empirică și descriptivă („un depozit de fapte”), iar filosofia istoriei este o știință istorică teoretică și concretă care studiază legile schimbării sociale. Cei mai importanți factori în procesul istoric sunt factorii economici și sociali. În același timp, ideile, viața intelectuală a societății și activitățile indivizilor sunt de mare importanță pentru progresul istoric.

După Revoluția din Octombrie nu a emigrat. Însă a devenit din ce în ce mai dificil să publice articole și cărți. În condițiile restructurării comuniste a învățământului superior, a fost demis din universitate ca specialist „burghez”.

[70] TRANSFORMISM, ideea de schimbare și transformare a formelor organice, originea unor organisme din altele. Termenul „transformism” este folosit în principal pentru a caracteriza opiniile despre dezvoltarea naturii vii ale filosofilor și naturaliștilor din perioada predarwiniană (J. L. Buffon, E. J. Saint-Hilaire etc.).

[71] Teroriștii revoluționari care făceau parte din organizația „Voința Poporului", după mai multe încercări nereușite, la **1 martie 1881** , l-au rănit mortal pe Alexandru al II-lea, care se afla cu mașina pe malul Canalului Ecaterina.

[72] STROSSMAYER Josip, episcop croat și catolic, era foarte conștient de dificultățile pe care diferitele credințe religioase ale slavilor le creau pentru integrarea statală și, prin urmare, s-a pronunțat chiar împotriva unor dogme ale catolicismului care erau inacceptabile pentru ortodocși, de exemplu, împotriva dogmei infailibilității papale, adoptată la Conciliul Vatican I din 1869-1870.

[73] TEURGIE (greacă theurgia - literal - acțiune divină, miracol), un tip de magie, cu ajutorul căreia se credea că este posibilă schimbarea cursului evenimentelor prin supunerea acțiunilor zeilor și spiritelor voinței cuiva.

[74] FEDOROV, Nikolai Fedorovici (1828-1903) — gânditor religios, fondator al cosmismului rus. A venit cu un proiect de „reglare a naturii" ca etapă conștientă a evoluției, transformând întregul cosmos prin puterea muncii universale, a științei și a artei; a propus ideea învierii morților (a părinților) și a depășirii morții prin știința modernă; considera credința într-o „cauză comună" drept cel mai înalt principiu de unificare a oamenilor. Ca gânditor și persoană, era cunoscut pe scară largă printre oamenii de știință, filosofi, artiști literari și intelectuali. L. N. Tolstoi, V. S. Soloviov, K. E. Țiolkovski și F. M. Dostoievski îl cunoșteau. Cu toate acestea, ideile sale nu erau familiare unui cerc larg al intelectualilor, deoarece F. ducea un stil de viață ascetic și nu și-a publicat lucrările. Abia după moartea lui F. studenții săi i-au publicat lucrările originale. Atitudinea față de ideile lui F. era ambiguă. În interpretarea ideilor sale, se disting de obicei două direcții: științifico-naturală (N. A. Umov, K. E. Țiolkovski, V. I. Vernadski, A. L. Chizhevsky etc.) și teologico-religioasă (V. S. Soloviev, N. A. Berdiaev, V. N. Ilyin, G. P. Fedotov, S. N. Bulgakov etc.). Lucrări principale: Opere (1982).

[75] HETERONOMIE - susceptibilitatea individului la influența mediului.

[76] SIDERAL - stelară, măsurată în raport cu stelele, perioada de revoluție a unei planete în jurul Soarelui.

[77] TELURIC - pământesc.

[78] COMTE Auguste (Conte) s-a născut pe 19 ianuarie 1798 la Montpellier, a murit pe 5 septembrie 1857 la Paris. Filosof, unul dintre fondatorii pozitivismului și ai sociologiei burgheze.

VII.
ȘCOALA ISTORICĂ

1. Condiții generale preliminare pentru reformele bisericești.
2. Jurnalismul spiritual rusesc și pregătirea opiniei publice pentru acceptarea reformei bisericești.
3. O ciocnire între inerție și visare.
4. Noi încercări de traducere a Bibliei în limba rusă.
5. Reforma școlii teologice.
6. Începuturile înțelegerii științifice a istoriei bisericii.
7. Metoda istorică a teologiei sistematice.
8. Influența crizei filosofice din anii '60 asupra teologiei. Teofan Pușcatul și Ioan de Kronstadt.
9. Criza religioasă a anilor '60-'70. Lev Tolstoi ca oglindă a intelectualității ruse.
10. Epoca lui Pobedonostsev.
11. Probleme ale conștiinței creștine. Antony Hrapovițki.
12. Moralismul în teologia rusă. Mihail Mihailovici Tareev.
13. O experiență de construcție antropologică a sistemului teologic. Viktor Ivanovici Nesmelov.
14. Concluzie.

1. Condiții generale preliminare pentru reformele bisericești.

Chestiunea reformelor bisericești în „epoca marilor reforme” a fost una dintre primele ridicate. Programele pozitive divergeau foarte mult și erau neclare. Dar nimeni nu mai apăra sau justifica ordinea existentă. Și oameni cu dispoziții și direcții foarte diferite convergeau în cererea de schimbări fundamentale - este suficient să comparăm numele lui A. N. Muravyov, M. P. Pogodin și M. N. Katkov...

Ceea ce aveau în comun era conștientizarea „minciunilor bisericești” și cererea de libertate și publicitate...

Katkov s-a exprimat foarte tăios pe această temă într-un raport prezentat Ministrului Educației Publice în 1858 (publicat abia mult mai târziu). „Este imposibil să nu vedem cu tristețe cum indiferența față de interesele religioase crește treptat în gândirea rusă. Aceasta este o consecință a acelor bariere cu care vor să separe cu forța cele mai înalte interese de gândirea vie și cuvântul viu al societății ruse educate... Acolo unde este posibil să se repete doar fraze oficiale și stereotipe, acolo se pierde încrederea în sentimentul religios, acolo tuturor le va fi rușine involuntar să-l exprime, iar un scriitor rus nu va îndrăzni niciodată să vorbească publicului pe un ton cu o asemenea convingere religioasă pe care o pot exprima scriitorii din alte țări... Această inaccesibilitate forțată, în care sunt plasate toate interesele religiei și ale Bisericii în țara noastră, este principalul motiv al sterilității care afectează gândirea rusă și toată educația noastră...”

Mulți erau gata să repete un răspuns atât de dur la acea vreme, slavofilii înaintea tuturor. Și tocmai tema libertății, exterioară și interioară, devine principala în tot jurnalismul slavofil al anilor 1860. Încă din 1855, Konstantin Aksakov scria despre libertate în celebra sa notă „Despre statul intern al Rusiei”. „Activitatea gândirii, libertatea spirituală este chemarea omului... Dacă există oameni rău intenționați care vor să răspândească gânduri dăunătoare, atunci vor exista oameni bine intenționați care îi vor demasca, vor distruge răul și astfel vor aduce un nou triumf și o nouă putere adevărului. Adevărul, acționând liber, este întotdeauna suficient de puternic pentru a se apăra și a zdrobi orice minciună. Și dacă adevărul nu este capabil să se apere, atunci nimic nu-l poate apăra. Dar a nu crede în puterea victorioasă a adevărului ar însemna a nu crede în adevăr... Acesta este ateism de un fel: căci Dumnezeu este adevăr...”

K. Aksakov spune: „adevărul, acționând liber, este întotdeauna suficient de puternic.” El vrea să spună mai mult: numai în libertatea adevărului există putere...

Și această cerere de libertate printre slavofili s-a născut din fermitatea în credință...

Neîncrederea și frica se nasc în îndoială și necredință... Scepticismul nu poate deveni o sursă de inspirație creativă... Toată puterea acelei epoci se afla tocmai în această credință, aproape încredere sau

optimism, oricât de naivă ar părea această încredere... Și nu era doar o chestiune de dispoziții sau „cerințe" vagi. Anumite dorințe au fost enunțate de la început. În acest sens, notele lui A. N. Muravyov „despre poziția constrânsă a activității sinodale" și despre reformele necesare, compilate în 1856 și 1857, sunt foarte caracteristice. Grigori, pe atunci deja mitropolit de Novgorod, a fost de acord cu el, și în special Inocenți Veniaminov, pe atunci episcop de Kamceatka, și mai târziu mitropolit de Moscova, succesor al lui Filaret (numirea sa la Moscova a fost atribuită sugestiilor lui Muravyov) - corespondența sa cu Muravyov este foarte interesantă...

Muravyov a vorbit despre formalism și sărăcie, despre spiritul birocratic în administrarea episcopilor și a consistoriilor, despre dominația puterii seculare. Este necesară restabilirea libertății și a conciliarității, a activității independente în Biserică - este necesară atât din motive canonice, cât și din motive practice. Căci adevărul, atunci când este legat, este neputincios...

Filaret Moskovski a considerat concluziile lui Muravyov prea dure și pripite. El a văzut aici judecata pripită a unui străin...

Cel mai puțin Filaret dorea să apere ordinea existentă; el era de acord cu multe dintre propunerile pozitive ale lui Muravyov, în special cu restaurarea principiului conciliar. Dar era precaut față de reformele efectuate de sus, cu complicitatea și asistența inevitabile ale aceleiași puteri seculare sau lumești de care era necesar să se elibereze. Inițiativa lui Muravyov, acest „Chateaubriand rus" (așa cum îl numeau colegii săi), nu era o garanție sigură a unei inițiative și independențe bisericești autentice. Din serviciul său anterior în departamentul sinodal, la masa procurorului șef, Muravyov și-a păstrat obiceiul de a observa constant și de a supraveghea direct acțiunile autorităților ierarhice și s-a amestecat prea intruziv în aceste afaceri și acțiuni. Filaret însuși suferea adesea de această intruziune...

Strict vorbind, Muravyov avea în vedere doar abolirea „confiscărilor Pratasov", revenirea de la metodele „ministeriale" nou introduse la fosta ordine „colegială", introducerea biroului procurorului-șef într-un cadru normal. Nici măcar nu s-a gândit la inițiativa reală a Bisericii...

Filaret, în general vorbind, prefera faptele mărunte planurilor ample și vorbelor stridente. Și acest lucru nu se datora deloc unei precauții excesive sau lipsei de curaj...

Ar fi mai sigur să se încerce restabilirea „relațiilor consultative" ale episcopilor între ei într-un mod explicit și astfel să se restabilească unitatea organică a episcopatului indivizibil, decât să se realizeze în grabă reforme pe cale legislativă. „Se poate prevedea că nu va fi fără dificultăți să se colecteze opiniile episcopilor și să se acționeze pe baza lor la conciliu, parțial cunoscute doar din actele conciliilor antice și complet necunoscute multora dintre ei din experiență." Filaret nu era sigur că Biserica Rusă era pregătită pentru conciliu. El a evaluat foarte dur situația care se crease. „Nenorocirea timpului nostru este că numărul erorilor și nepăsărilor, acumulate de-a lungul a mai mult de un secol, depășește aproape puterea și mijloacele de corectare..."

Un exemplu deosebit de revelator al stării de spirit a lui Filaret din acea vreme este cazul articolului lui N. P. Gilyarov-Platonov „Despre învățământul public primar", pe care însuși Mitropolitul nu a ezitat să-l aprobe pentru publicare într-o revistă academică (în „Suplimentele" din 1862). Aceasta a fost o critică foarte aspră a ordinii stabilite, când clerul era practic îndepărtat de orice acțiune și influență publică. „Clerul ortodox este o stare care este umilită în mod deliberat, pe care statul însuși o privește cu dispreț..."

Nu e surprinzător că acest articol a provocat iritații în cercurile înalte...

Întrebat despre acest aspect, Filaret a recunoscut că articolul era prea dur și nepăsător. Dar a subliniat că autorul avea suficiente motive pentru o astfel de pasiune pentru cuvinte dure. Și cu mare franchețe, Filaret enumeră o serie de cazuri care ar putea da motive să vorbească despre „dispreț" și „umilință". Aceste rezerve nu fac decât să sporească duritatea inițială a articolului în sine. Filaret aștepta victoria, în orice caz, doar din acțiune directă și creativă, nu din interdicții, și din trezirea bisericii, nu din tutela statului. El considera alegerea oamenilor mai importantă decât reformele externe...

Dezvoltarea ulterioară a evenimentelor nu a făcut decât să confirme temerile lui Filaret. Inițiativa de reformă venită de sus și în forme liberale s-a dovedit a fi periculoasă pentru Biserică. Iar vremea contelui D. A. Tolstoi nu a fost mai ușoară decât vremea familiei Pratasovski, dacă nu ar fi fost și mai grea...

2. Jurnalismul spiritual rusesc și pregătirea opiniei publice pentru acceptarea reformei bisericești.

Nevoia de publicitate a devenit universală în acei ani. Și unul dintre cele mai caracteristice simptome ale epocii a fost apariția și dezvoltarea jurnalismului spiritual rus. Una după alta, reviste au apărut din inițiativă privată în capitale și chiar în provincii. În legătură cu aceasta, au prins viață și reviste academice oficiale. În 1860, au început să fie publicate la Moscova „Revista Ortodoxă" și „Lectura Beneficiară pentru Suflet", la Sankt Petersburg „Rătăcitorul" și la Kiev „Îndrumarea pentru Păstorii Rurali" (editată de Pr. P. G. Lebedintsev) și „Lucrările Academiei Teologice din Kiev". La Odessa, conform sugestiei lui Inochentie, reînnoită de Dimitrii Muretov, și la Iaroslavl, conform ideii Arhiepiscopului Nil (Isacovici), au fost fondate în același an primele „Știri Eparhiale", iar acest exemplu a fost urmat curând în multe alte dieceze. În 1861-1864, la Sankt Petersburg a fost publicată revista „Duhul Creștinului". În 1862, publicația „Conversației spirituale", deschisă la Seminarul din Sankt Petersburg de către Mitropolitul Grigorie în 1857, a fost transferată în mâini private. La Harkov, Macari Bulgakov a fondat „Vestitorul spiritual" (din 1862). În 1863, „Societatea Iubitorilor Iluminării Spirituale" a fost fondată la Moscova, cu simpatia și participarea lui Filaret, ca o contrapondere la iluminarea non-spirituală care se dezvolta la acea vreme, dar abia din 1871 a început să-și publice „Lecturile" (o traducere rusă a regulilor antice cu interpretare a fost publicată într-o anexă specială, împreună cu textul grecesc)...

Majoritatea revistelor deschise în acea perioadă au existat până la ultima catastrofă. Au existat întreruperi în publicarea lor, nu toate publicațiile și nu întotdeauna au fost suficient de vitale și vii. Dar interesul cititorilor nu a scăzut niciodată, nevoia de lectură în sine nu a slăbit, indiferent de nivelul și natura acestui cititor. Este foarte dificil să oferim o descriere generală și exhaustivă a acestui jurnalism spiritual - periodicele sunt cel mai greu de generalizat. Se pot remarca doar câteva caracteristici de bază. Și, mai presus de toate, această nevoie de a vorbi deschis se simte constant aici - nevoia de a pune și de a discuta întrebări...

„Ortodoxia nu este afirmarea unei credințe moarte..."

În acest sens, dezvoltarea revistei „Pravoslavny Sobesednik", fondată la Academia din Kazan în 1855, este deosebit de semnificativă. Conform planului și presupunerilor inițiale ale mitropolitului Grigorie, pe atunci al Kazanului, aceasta urma să fie o revistă misionară și mai ales antischismatică. Dar odată cu numirea arhimandritului Ioan Sokolov

în funcția de rector al Kazanului, întregul plan a fost schimbat. Noul rector a dorit să creeze din organul academic ceea ce numeam odinioară o „revistă groasă", doar că într-o direcție strict ecleziastică. Și într-o oarecare măsură, a reușit...

La actul academic din 1856, Ioan a vorbit „Despre educația spirituală în Rusia" și a dezvoltat aici un program de apropiere de societate și de popor. Biserica și școala teologică trebuie să iasă din singurătatea lor și să intre în lume, să intre în toată această complexitate a dificultăților și intereselor vieții. Cunoașterea credinței nu poate fi doar privilegiul clerului, iar viața după credință este o poruncă universală... Ioan a vrut să realizeze ca academiile să câștige influență socială...

Cu mare curaj, el însuși, ca predicator, a atins toate problemele actuale ale vieții publice, începând cu propunerea de eliberare a țăranilor, și a sugerat și a adresat aceleași subiecte și altora...

Această pasiune publicistică a rectorului din Kazan a fost, ce-i drept, relativ repede oprită de sus - direcția pe care o luase a fost recunoscută de Sinod ca „necorespunzând demnității unei reviste spirituale", iar organul Academiei din Kazan a fost transferat demonstrativ în jurisdicția Comitetului de Cenzură de la Moscova. Cu toate acestea, scurtimea termenilor nu slăbește expresivitatea simptomului...

Ioan însuși nu s-a abătut de la opiniile sale jurnalistice în anii următori. „Biserica trebuie și este gata să repete bătăile acestei ore de o mie de ori în toate clopotele, să anunțe în toate colțurile Rusiei, să trezească toate sentimentele sufletului rus și, în numele adevărului și iubirii creștine, să cheme toți fiii patriei să participe și să asiste la marea cauză comună a renașterii..."

Cea mai proeminentă și semnificativă dintre revistele acelei vremi a fost „Revista Ortodoxă" (publicată între 1860 și 1891). A fost fondată la Moscova de trei preoți învățați: N. Sergievski, G. P. Smirnov-Platonov, P. A. Preobrajenski. Lor li s-a alăturat un al patrulea, A. M. Ivanțov-Platonov, [1] maestru moscovit, dar care în acei ani slujea la Academia din Sankt Petersburg și care s-a mutat la Moscova abia în 1872, ca profesor de istorie bisericească la Universitate. Sarcinile revistei au fost descrise foarte convingător chiar din primul anunț al publicării sale: „să promoveze trezirea atenției la nevoile și problemele religioase în societatea rusă. Să prezinte experimente sau, cel puțin, să declare cererea pentru o direcție vie a științei spirituale, posibilă în domeniul

credinței ortodoxe și, în general – să fie un organ de apropiere între cler și societate, între știința spirituală și viață...”

Astfel, încă de la început, temele culturii religioase și ale acțiunii bisericești-sociale au fost clar exprimate și stabilite... Viața adevărului creștin „nu se limitează la domeniul conștiinței religioase”. Creștinismul, „ca principiu creator și dătător de viață”, trebuie să îmbrățișeze întreaga viață modernă... Iar accentul se mută pe inițiativa socială, pe activitatea interioară și creativitate...

„Aici, în opinia noastră, în primul rând și pe lângă măsurile guvernamentale, clerul are nevoie de propria sa ispravă de autotransformare morală - este necesar ca clerul, în mediul său și în domeniul slujirii sale, să fie mai profund impregnat de principiile morale și de spiritul societății - este necesar ca, din izolarea sa, să se trezească serios la conștiința intereselor comune și înalte ale Ortodoxiei...”

S-a acordat o atenție deosebită corespondenței din regiuni. Interesante sunt, de asemenea, scrisorile sau recenziile angajaților străini, preoților din bisericile străine (de remarcat în mod deosebit sunt articolele părintelui K. Kustodiev din Madrid și ale părintelui E. Popov din Londra)...

„Pravoslavnoye Obozreniye” a fost publicată sub supravegherea și protecția simpatică a lui Filaret al Moscovei. Și el avea încredere în principiile de bază ale acestei activități sociale și literare... În primii ani, N. Sergievsky, profesor de teologie la Universitatea din Moscova, a ocupat funcția de redactor, dar articolele editoriale principale erau de obicei scrise de părintele A. Ivanțov-Platonov, fără semnătură. Ulterior, părintele P. Preobrajenski a devenit unicul editor și redactor...

A. M. Ivanțov-Platonov (1835-1894) nu a fost teolog în sensul propriu al cuvântului, nu a fost un gânditor independent. A fost istoric prin vocație și convingere. A scris puțin, dar a fost un profesor excelent în catedră - și și-a introdus studenții în metoda de lucru și i-a adus în imediata apropiere a surselor primare justificative. Printre istoricii universității din Moscova, a ocupat un loc influent și onorabil (cf. necrologuri sale compilate de prințul S. N. Trubețkoi și M. Korelin). În construcția sa istorică, a reușit să combine fidelitatea spirituală față de tradiție cu imparțialitatea acriviei critice...

„Nu coincid oare principiile Ortodoxiei în esență cu principiile științei istorice însăși…”

Fidelitatea față de tradiție nu constă atât în păstrarea formelor vechi, cât în continuitatea dezvoltării progresive. „Principiul ortodox, în esența sa, este tocmai principiul istoric pentru știință și viață, deoarece Ortodoxia, în adevăratul sens, nu este altceva decât istoria vie a Bisericii, continuarea Tradiției bisericești universale…” Universalul nu ar trebui înlocuit cu localul…

Ivanțov-Platonov a fost un om cu convingeri foarte ferme și active. Iar activitatea academică era pentru el o chemare și o nevoie religioasă, „cea mai înaltă datorie morală, o chestiune de conștiință, slujirea Dumnezeului celui viu…”

Avea un patos moral și social foarte puternic. Credea cu tărie că creștinismul trebuia implementat activ în viața publică, nu doar în cea personală… În reformele timpului său, a ghicit „căile Împărăției lui Dumnezeu”, a recunoscut în ele „anul plăcut al Domnului”, care intrase în forță…

A fost apropiat de slavofili, a publicat lucrările lui Samarin și Homiakov, a participat la publicațiile lui Iv. Aksakov, în „Den” și în „Rus”. Primul său articol publicat a apărut în „Russkaya Beseda” în 1858: „Despre tendințele pozitive și negative din literatura rusă”. Nu era de acord cu slavofilii în toate privințele, dar erau uniți și înrudiți prin acest spirit al credinței strălucitoare și libere, acest patos al libertății creștine și al iluminării creștine…

La Aksakov, Ivanțov a publicat remarcabilele sale articole „Despre administrarea bisericii ruse”, o critică strictă și perspicace a sistemului sinodal de la Sankt Petersburg („Rus” 1882 și separat). Acolo a avut și o discuție cu Vlad Soloviov, după primele sale articole despre „politica creștină…”.

În general, „direcția istorică” a fost caracteristică „Revistei Ortodoxe”. Au existat întotdeauna mai multe articole despre istorie. Și încă din primii ani, a fost începută publicarea „Monumentelor literaturii creștine antice în traducere rusă”, într-o anexă specială. Au fost publicate scrierile părinților apostolici, apologeții, „Împotriva ereziilor” de Sfântul Irineu de Lyon — traducerea evangheliilor apocrife a fost începută, dar oprită. Părintele P. Preobrajenski (decedat în 1893) a lucrat cel mai mult la această publicație și la traduceri. În interesul său

personal, a fost filosof, nu istoric — el însuși a fost atras de părinți prin gândirea lor pătrunzătoare. La un moment dat, s-a pus problema invitării părintelui Preobrajenski la departamentul de filosofie al Universității din Moscova (împreună cu N. P. Gilyarov-Platonov), — Iurkevici a fost ales de la Academia din Kiev...

În plus, cărțile necanonice ale Vechiului Testament, din greacă, au fost publicate sub „Revista Ortodoxă”... Ideea era de a oferi cititorului obișnuit textul monumentelor în sine, și nu doar o repovestire sau o interpretare. Și textul a fost redat integral, fără nicio atenuare sau abreviere. Acest lucru corespundea și ideii lui Filaret - pasajele dificile sau confuze din Sfinții Părinți trebuie explicate și nu omise...

„Dacă se întâlnește o expresie cu un sens necuvenit, este necesar să se găsească în ea gândul esențial al sfântului părinte, care trebuie să fie pur, și conform acestuia să se facă o traducere, fidelă dacă nu literei, atunci ideii sfântului părinte...” Este de asemenea remarcabil numărul mare de persoane care participă la revistă și scriu. De obicei, aceștia erau profesori sau profesori de academii și seminarii teologice, foști studenți, și își publicau fie „eseurile de curs” (adică, de absolvire sau pentru obținerea unei diplome academice), fie „lecțiile lor clasice”, uneori învățături și conversații. Astfel, această înflorire a revistei în anii '60 a reflectat dezvoltarea școlii teologice din epoca precedentă...

Se poate simți legătura și chiar dependența de cărțile occidentale. Însă un interes viu pentru realitatea bisericească autohtonă, pentru trecutul și prezentul său, precum și un interes pentru viața altor lumi ortodoxe au, de asemenea, un efect foarte puternic. Un număr excepțional de mare de lucrări și articole despre istoria bisericii ruse a apărut în revistele anilor '60 și '70. Acest lucru a fost legat de renașterea generală a intereselor și activităților istorice din Rusia în acei ani, de intensificarea curiozității istorice, de tensiunea generală a căutărilor socio-istorice de atunci...

Au existat motive practice pentru aceasta. Problema reformelor în viața bisericească și în administrația bisericească însăși a fost pusă și pusă destul de deschis. În special, problema reformării instanței bisericești a fost ridicată foarte ascuțit. Toate aceste întrebări au fost discutate în presă, direct sau indirect, cu mare entuziasm și chiar fervoare. O deosebită entuziasm a fost provocată de cărțile fostului profesor Dm. Iv. Rostislavov și ale preotului Kalyazin I.S. Bellustin, publicate la acea vreme în străinătate, la Berlin și Leipzig. Aceasta a

fost o critică caustică și nepoliticoasă a ordinii existente, adesea adevărată în fundamentele sale factuale, dar falsă și chiar mincinoasă în acuzația sa necreativă. Și toată asprimea acuzației a fost concentrată asupra ierarhiei și monahismului, ceea ce conferă criticii un stil atât de specific protestant și prezbiterian. Aceasta este tocmai o acuzație, nu o autocritică bisericească. Idealul lui Bellustin s-a format sub influența ortodoxiei protestante și a exemplului slab înțeles al creștinismului timpuriu.

Era un fel de „protestantism de rit oriental", iar la acea vreme această dispoziție era foarte răspândită. Cu toate acestea, în denunțarea acelor vremuri, latura fundamentală nu este la fel de interesantă ca cea cotidiană. În aceste dispute din anii '60, se dezvăluie discordia de lungă durată dintre diferitele straturi ale clerului rus, discordia dintre așa-numitul cler „alb" și cel „negru". Și sub numele de cler „negru" trebuie să înțelegem, în primul rând, așa-numitul „monahism învățat", această ordine pedagogică-slujitoare unică, din ai cărei membri, de regulă, erau aleși candidați la funcția de episcop. Aceasta a fost o includere occidentală în structura istorică bisericească rusă, o repetare foarte nereușită a exemplului occidental în condiții nepotrivite. Acest „monahism învățat" a apărut pentru prima dată în Sud în secolul al XVII-lea, în legătură cu înființarea de noi școli latine. Și, odată cu aceste școli, s-a răspândit în Nord. Acest nou monahism este complet separat de tradițiile monahale vii. Nu exista o înțelegere reciprocă între monahismul „învățat" și cel monahal, iar discordia dintre ele a atins uneori o acuitate tragică. Secolul al XVIII-lea a fost o perioadă deosebit de neprielnică pentru dezvoltarea sănătoasă a monahismului.

„Monahismul învățat" rus, ca tip, s-a dezvoltat tocmai în circumstanțele acestui secol iluminist. În secolul al XIX-lea, situația s-a îmbunătățit oarecum, dar tipul predominant a rămas același care se dezvoltase deja la acea vreme. Printre călugării „învățați" existau adesea adevărați zeloți și asceți. Dar astfel de excepții nu făceau decât să sublinieze urâțenia tipului principal. Iar principalul paradox în soarta „monahismului învățat" este legat de faptul că acesta a fost organizat sub autoritatea și supremația procurorului-șef. Căci școlile teologice din secolul al XIX-lea erau sub controlul direct al procurorului-șef, iar numirea episcopilor rămânea prerogativa inviolabilă a aceleiași autorități seculare. Aceasta nu era doar secularizare, ci birocratizare a monahismului. „Ordinea" a fost creată de autoritatea seculară ca mijloc de exercitare a puterii în Biserică. În esență, era doar monahism nominal; în afară de „imaginea" vizibilă sau

îmbrăcămintea, exista puține lucruri monahale. Acest cleric „negru” învățat a fost întotdeauna mai puțin purtător al principiului ascetic. Jurămintele erau încălcate în tăcere, deoarece erau imposibil de îndeplinit. Monahismul pentru „învățați” încetează să mai fie o cale a ascultării și a isprăvii, devine pentru ei o cale a puterii, o cale către putere și onoare, în orice caz. La mijlocul secolului al XIX-lea, clerul „negru” era acea strat privilegiat al clerului pentru care, datorită celibatului, calea către onorurile celor mai înalte ranguri era deschisă și pavată. Discordia dintre „albi” și „negri” a început în sfera vieții de zi cu zi și a vieții de zi cu zi, de la bun început fiind deja colorată și otrăvită de sentimente de insultă personală și preferință nedreaptă. Și într-o astfel de dispoziție nu era ușor să discernem contururile reale ale lucrurilor (vezi Nikanor din Herson despre asta)...

Aceasta a fost una dintre cele mai infectate și periculoase răni ale vechii ordini bisericești-sociale rusești. Și odată cu trecerea timpului, tensiunea reciprocă crește. Subiectul „monahismului învățat” este discutat constant, deschis sau ascuns, dar cu un entuziasm constant. Ceva mai târziu, „Herald-ul bisericesc-social”, o revistă săptămânală publicată (din 1875) sub conducerea lui A. I. Popovitsky, cândva lector de franceză la Academia din Sankt Petersburg, devine organul curentului liberal-acuzator în jurnalismul spiritual...

Cel mai rău lucru este că această discordie intraclasică s-a reflectat în însăși munca teologică - temele au fost adesea alese cu o intenție jurnalistică ascunsă, pentru a-și justifica propria intenție sau pentru a infirma idealul practic al altcuiva.

Asta se simțea deja în anii '60...

În această perioadă, toate problemele legate de organizarea sau restabilirea vieții parohiale, de deschiderea frățiilor și a societăților conexe au fost discutate cu mare atenție. În acest sens, este deosebit de caracteristică activitatea părintelui A. V. Gumilevsky, unul dintre co-editorii revistei „Spiritul unui creștin”, organizatorul frăției de la Biserica Nașterii Domnului de pe Peski din Sankt Petersburg. Aceasta a fost prima experiență deschisă de muncă social-creștină. S-a lovit de rezistența administrației seculare, care se temea de activitatea excesivă a clerului, iar planul conceput în sens larg al muncii bisericești-sociale-caritabile [2] a fost zdrobit...

Problemele sociale au fost discutate cu o atenție deosebită în presa slavofilă, în revista „Ziua”, uneori prea îndrăzneț. Prințul S. M.

Trubețkoi a vorbit ulterior despre aceste planuri slavofile de reforme „democratice" în Biserică, spunând că acestea „erau mai potrivite unor comunități independente decât Bisericii Ortodoxe". Aspectul ierarhic a fost ascuns, iar aspectul auto-activității, aproape suveranitatea poporului bisericesc sau a „lumii", a fost pus în față cu o forță excesivă, deși poporul se opunea nu atât ierarhiei, cât birocrației. Toate aceste probleme au dobândit o urgență deosebită în legătură cu eliberarea țăranilor și noua organizare a locuitorilor liberi din mediul rural...

În aceste dispute dintre biserică și publiciști, perspectivele au fost uneori extinse, alteori întunecate de prejudecăți, grabă, ireconciliere...

Supravegherea procurorului-șef a ocupat o poziție foarte particulară în aceste dispute. Din 1865, contele Dm. A. Tolstoi a devenit procuror-șef, [3] combinând funcția de ministru al educației publice cu serviciul sinodal, astfel încât timp de mulți ani s-a reînnoit experiența unei „slujiri stricte". Doar că de data aceasta, nu în spiritul misticismului supra-confesional, ci în spiritul indiferenței supra-confesionale [4] ...

„Principalul retrograd" în politica generală și internă, în treburile bisericești, Dm. Tolstoi a fost, dimpotrivă, un radical și un inovator. Un om greu de creștin și deloc bisericesc, nu avea nicio înclinație sau simpatie pentru vreun vestigiu religios și nu-și ascundea disprețul față de cler și ierarhie. „Presiunea procurorului-șef asupra independenței spirituale a Sinodului sub contele Tolstoi a devenit ordinea definitivă a lucrurilor și, în același timp, a slăbit Biserica și i-a depersonalizat pe ierarhi" (recenzie a prințului V. Meșcerski). Tolstoi a încercat peste tot și mai ales să slăbească și să oprească influența Bisericii și a clerului - acest lucru a fost evident mai ales în organizarea învățământului public primar, de care clerul s-a distanțat persistent (cf. reducerea numărului de parohii, peste 2.000 de parohii au fost închise în zece ani!). Acest lucru nu este mai puțin evident în reforma „tolstoiană" a școlilor secundare, care trebuia să educe noile generații în spiritul unui umanism „clasic" evaziv, iar „Legea lui Dumnezeu" se număra printre materiile secundare. Însă contele Tolstoi a încercat să transforme Biserica însăși. Sub conducerea sa, au fost concepute o serie de reforme liberale în toate domeniile sistemului bisericesc. Cea mai decisivă, se pare, a fost încercarea de reforme spiritual-judiciare. Imediat după publicarea Statutelor Judiciare și a Departamentului Sinodal, s-a pus întrebarea dacă instanțele bisericești nu ar trebui, de asemenea, restructurate și reorganizate „în conformitate cu principiile pe baza cărora a fost transformată partea judiciară a departamentelor

civile, militare și navale". Însăși formularea întrebării este caracteristică: întrebarea este de fapt despre cum să se extindă reforma la ultimul dintre „departamente", care nu fusese încă afectat de transformare. A fost formată o comisie sub președinția lui Filoteu, pe atunci arhiepiscop de Tver (a murit ca mitropolit de Kiev). Munca acestei comisii s-a dovedit a fi fără rod. Chestiunea reformelor judiciare a fost readusă în discuție abia câțiva ani mai târziu - în ianuarie 1870, a fost înființată o Comisie specială pentru reforma părții judiciare, prezidată de Makarii Litovsky. A fost foarte semnificativ faptul că această comisie era formată din clerici seculari și albi și, în afară de președinte, nu exista niciun călugăr sau episcop în ea. Comitetul și-a elaborat proiectul până în 1873. Acesta a fost trimis spre examinare episcopilor diecezani și instituțiilor diecezane. În același timp, a fost publicată o analiză foarte atentă a acestui proiect. „Despre reforma propusă a tribunalului bisericesc" - această notă a fost publicată anonim, dar nu era un secret faptul că a fost întocmită de un profesor al Academiei de Drept Bisericesc din Moscova, A. P. Lavrov (mai târziu Alexei, Arhiepiscop al Lituaniei), un membru al comisiei care a rămas în minoritate. Proiectul comisiei a fost întâmpinat cu mare ostilitate în rândul episcopatului, iar Arhiepiscopul Agathanghel Volânski a răspuns la aceasta cu o analiză detaliată a ilegalității și prejudiciului adus de puterea procurorului-șef (a rămas în manuscris). Reforma a trebuit abandonată. Principala neadevăr a proiectului comitetului constă în natura neecleziastică a premiselor inițiale.Întrebarea era, de fapt, despre introducerea „statutelor judiciare" în activitatea bisericească, ca și cum nu ar exista o lege bisericească independentă și o conștiință juridică. Aceasta era întreaga acuitate secretă a reformei propuse, aceea că însăși existența unei jurisdicții bisericești independente și în special a puterilor judiciare era respinsă tacit. Acest lucru era consecvent din punctul de vedere al principiilor lui Petru - nu se face totul în Biserica Rusă „prin decret al Majestății Imperiale?..."

Este adevărat că instanțele bisericești și procedurile judiciare din Rusia aveau nevoie de o reorganizare radicală. Și totuși, nu conform prescripțiilor conștiinței juridice seculare, introduse naiv și cu forța în acțiune, ci pornind de la principiile conștiinței de sine canonice vii a Bisericii. Este, de asemenea, adevărat că această conștiință de sine nu era suficient de vie și sensibilă la acea vreme - trebuia trezită... Dar tocmai asta nu și-a dorit contele Tolstoi. El a acționat întru totul în spiritul principiilor lui Petru, subordonând Biserica în toate interesele statului...

Respingerea monahismului de către guvern a fost deosebit de pronunțată sub contele Tolstoi. Monahismul ne-a amintit simbolic de independența și caracterul de altă lume a bisericii, indiferent cât de secularizat era monahismul în sine. În epoca lui Tolstoi, membrilor clerului alb li s-a deschis acces larg la poziții influente în Biserică, tocmai pentru motivul că clerul alb era mai aproape de lume. Remarca tăioasă a lui Golubinsky este cea mai apropiată de epoca tolstoiană. „Înrobirea membrilor Sinodului de către procurorul-șef este dominația domnului asupra seminariștilor: dacă membrii Sinodului ar fi fost din rândul lorzilor, ar fi avut legături în societatea curții, atunci procurorul nu i-ar fi dominat." Într-o astfel de corelare a factorilor sociali rezidă întreaga acuitate și forță a reformei lui Petru cel Mare. De aceea, statul a fost interesat să păstreze o vreme natura de clasă a clerului...

„Trăim într-o epocă de persecuție crudă a credinței și a Bisericii sub pretextul unei griji insidioase față de ele", scria Mitropolitul Arsenie în 1862. Acest răspuns dur ar fi fost și mai potrivit câțiva ani mai târziu...

3. Ciocnirea inerției și a visării.

Cel mai notoriu episod din istoria jurnalismului spiritual din anii 1960 a fost, desigur, celebra ciocnire dintre Arhimandritul Părinte Feodor Buharev (1824-1871) și V. I. Askochensky, celebrul editor al „Domashnyaya Beseda" (publicată din 1850), pe tema „Despre ortodoxie în raport cu modernitatea" (titlul unei colecții de articole ale Părintelui Feodor, Sankt Petersburg, 1860)...

Acest episod tragic a fost discutat de nenumărate ori. Este puțin probabil, însă, ca semnificația acestei ciocniri să fi fost descifrată corect. În orice caz, nu a fost o dispută teologică și nu a fost o întâlnire între două școli teologice. A fost un conflict psihologic, în primul rând, și un conflict foarte personal...

V. I. Askochensky (1813-1879) a fost în tinerețe licențiat la Academia din Kiev, specializarea limba poloneză și patrologie. Dar a părăsit devreme serviciul academic și „departamentul spiritual" în general - o astfel de activitate nu l-a satisfăcut deloc. Din „jurnalele" sale se pot înțelege pe deplin motivele plecării sale. El a protestat complet împotriva monahismului, împotriva oricărui ascetism în general. „Când va trece această putere a anahoreților [5] în mâinile oamenilor care cunosc lumina și cerințele iluminării! Mi se pare că, atâta timp cât filosofii cu barbă continuă să vorbească de la amvonele lor învechite, atâta timp cât Domnul nu distruge acest spirit necurat al

unilateralității și al quietismului inveterat fără dinți, atâta timp cât nu dau frâu liber sentimentelor și spațiu minții și, cel mai important, atâta timp cât nu le iau formidabila, stupida ferulă [6] acestor genii negre care, fără supărare pentru ei, sunt teribil de miopi, - până atunci nu așteptați nimic bun de la academia noastră. Totul în ea va fi murdar, întunecat, vulgar, iar iluminarea noastră în zece ani și mulți, mulți alții în douăzeci de ani va deveni un anacronism teribil..."

Askocenski explică foarte deschis despre învățăturile sale că vorbește destul de liber în sala de clasă, dar pentru examene depune notițe inocente ca apa râului. Așa se ascunde „de gelozia nejustificată a călugărilor noștri inchizitori". Și chiar trebuia să se ascundă. „De ce am nevoie, mă gândeam, când țineam prelegerile, în fața sfinteniei cutare și cutare... Citesc lucrările sale, le analizez ca critic și nu ca admirator neîmpărtășit al unui altar glorificat de Dumnezeu și de oameni. Și acesta este motivul pentru care cititorul meu va găsi atâta îndrăzneală în notițele mele și mă va suspecta, poate, de blasfemie..."

Askocenski are o atitudine negativă nu doar față de „monahismul învățat", ci și față de ascetism în sine, față de posturi, față de tot felul de rituri bisericești învechite, inclusiv ritul ortodoxiei. „Nu mai sunt vremurile potrivite. Nu există nicio ceartă pe baza diferențelor de opinie cu privire la una sau alta dogmă: tu crezi așa, iar eu cred altfel, tu accepți, iar eu nu; și ce dacă? Libertate pentru cei liberi, paradis pentru cei mântuiți, dar nu avem pentru ce să ne certăm și nici pentru ce să jurăm..."

Askocenski a fost întotdeauna înclinat spre gândirea liberă. A simțit întotdeauna o atracție și un interes deosebit pentru „bietul Iuda", pe care îl considera calomniat în mod inocent...

Psihologic, Askocenski seamănă cel mai mult cu celebrul Rostislavov, indiferent cât de mult diferă în concluziile practice. Și au aceeași amărăciune și un fel de triumf în condamnările lor... Askocenski era amărât de eșecurile vieții, se simțea ca și cum ar fi fost mâncat de mediul său. A trebuit să treacă prin aproape sărăcie, fericirea familiei sale a fost de două ori frântă în tinerețe. A ieșit din aceste ispite aspru și bilios...

În anii cincizeci a intrat în jurnalism ca un apărător înfocat. Dar a devenit un apărător al necredinței bilioase. Și a apărat mai degrabă ordinea cotidiană și civilă, dar nu și tradiția bisericească, pe care nu o cunoștea. A apărat și păzit ordinea stabilită dintr-o neîncredere

sumbră față de oameni. Nu împărtășea deloc viziunea „ascetică” asupra lumii, doar se prefăcea a fi apărătorul ei. Percepea toată realitatea cumva melodramatic, în jocul luminii și umbrei. I -a ghicit pe cei răi din jur...

Izbucnirea de atunci a nihilismului și radicalismului părea să-i justifice neîncrederea sumbră. Numai acest lucru explică succesul său literar. „Domașnia Beseda” părea multora un antidot amar și grosolan la jurnalismul „radical”, condus atunci de oameni din cler și școală. Și însăși grosolănia lui Askocenski nu este atât de surprinzătoare în atmosfera uluitoare a „frumuseților polemice” de atunci și a tuturor acestor „fluiere ale educației”. Dar nu ar trebui să-l considerăm a avea aceleași gânduri cu toți cei care erau atunci încântați de polemicile sale. În această polemică, prea multe sunt de înțeles doar din temperamentul personal al polemistului...

Askocenski nu credea în binele empiric. Și în Arhimandritul Feodor era iritat, în primul rând, de această încredere și bunăvoință mulțumită de sine. S-ar putea crede că însuși rangul său monahal îl irita...

Nu este nicidecum posibil să-l considerăm pe Părintele Feodor Buharev un „om nou”. În structura sa spirituală, el a aparținut pe deplin epocii misticismului lui Alexandru. Pentru vremea sa, a fost destul de târziu. Și acesta este tocmai începutul tragediei și prăbușirii sale personale...

Încă din frageda tinerețe, Buharev a fost cuprins de voința de acțiune; avea o nevoie irezistibilă de a construi o lume nouă și o viață nouă. Apoi a depus jurăminte monahale, „pentru a nu rămâne un soldat obișnuit în armata lui Hristos”. A devenit călugăr și preot pentru a deschide noi căi în lume, pentru a-și extinde câmpul posibilei sale influențe în viață. El însuși a explicat că, în înțelegerea sa, monahismul este slujire – adică, tocmai acțiune și influență...

Dar nu avea sensibilitate și receptivitate față de viața reală. Știa puțin despre ea și nu era capabil să o recunoască. Era complet incapabil de viziunea cotidiană și tocmai acțiunea directă era nepotrivit. Visarea utopică s-a dezvoltat inevitabil în el și s-a trezit încăpățânarea unui vizionar. Acest lucru este cel mai pronunțat în cartea sa fatală, „Studii despre Apocalipsă”. Părintele Feodor nu avea deloc simțul perspectivei istorice, nu simțea ritmul și inerția istorică, toate intervalele de timp erau prea scurte pentru el. Interpretarea sa a evenimentelor istorice nu

este foarte convingătoare. Nu era deloc istoric, cunoștea istoria slab și urmărea procesul istoric din manuale aleatorii. „Cu Apocalipsa și Lorenz în mâini, Feodor interpretează soarta lumii" (cuvintele lui Gilyarov)...

Și cărții sale i se pot aplica cuvintele lui Filaret, spuse cu altă ocazie despre o altă experiență a stărilor apocaliptice: „unele fenomene apocaliptice neclare sunt aduse cu forța pe pământ, iar Divinul este transformat în politic..."

În cartea sa se inventează mult mai mult decât se vede de fapt. Chiar și în editarea finală, cartea a rămas palidă - are foarte puține pagini luminoase. Și cu atât mai tragică este concluzia fatală pe care Arhimandritul Feodor a tras-o din interdicția de cenzură asupra acestei cărți. Renunțarea la preoție, depunerea jurămintelor monahale și căsătoria - acesta nu este în niciun caz un „act eroic de spovedanie", ci tocmai un spasm de confuzie onirică. A fost o adevărată sinucidere mistică, mai ales teribilă pentru un predicator al Mielului divin. A fost un protest convulsiv și neputincios al unui vis utopic împotriva complexității tragice a vieții. Buharev părăsea acum monahismul pentru a găsi căi noi și mai bune de slujire și acțiune pentru sine. Iar autoamăgirea era cu atât mai tragică cu cât nu găsea nicio cale și nu o putea găsi. Căci pur și simplu nu vedea împrejurimile și ceea ce se întâmpla, nu știa cum și nu voia să vadă. Nu putea fi publicist. În tot ceea ce a scris despre jurnalismul radical și negativ din acea vreme, ești frapat de această orbire naivă, de această incapacitate de a înțelege contururile concrete ale lucrurilor. De aceea nu a putut rezolva această problemă, la care lucrase toată viața. Era marea sarcină de a aduce viață în Biserică. Și, fără îndoială, a fost meritul Părintelui Feodor că și-a propus această sarcină în învățătura și predarea sa. Dar el însuși a slăbit impresia predicii sale. Propriile sale decizii sunt atât de adesea derutante tocmai din cauza acestei naivități oarbe, a acestei frivolități. Buharev nu a fost doar un utopic, ci și un utopic foarte naiv...

Puterea lui consta în sinceritatea sa. Dar sinceritatea în sine era prea adesea exagerată și sfâșietoare. Nu avea măsură spirituală. Era mereu într-o stare de agitație spirituală. „Dificultăți de respirație, întreruperi în voce, o strălucire neobișnuită în ochi..."

Își captiva ascultătorii, îi entuziasma, dar nu știa deloc cum să-i conducă. Și era mereu doar „cu ocazia" (cf. „notele" foarte interesante

despre el ale protopopului V. Lavrski, apropiatul său discipol din Kazan)...

Buharev a studiat la Academia din Moscova, unde a obținut și o licență, apoi a devenit profesor și inspector la Kazan. Dintre toți profesorii academici, cel mai mult i-a fost îndatorat părintelui F. Golubinsky, de la care a aflat despre filosofia și teosofia germană. Dintre influențele externe, el însuși notează articolele lui Belinsky, din care a extras și el idei filosofice și le-a tradus „pe o altă bază", adică la Hristos. A fost puternic impresionat de cărțile lui Gogol, în special de „Corespondența". Ulterior, a fost puternic influențat de preotul sfânt și nebun părintele Petru Tomanitsky din orașul Uglici, pe care îl considera „un puternic lider spiritual". Dar opiniile sale erau cele mai apropiate de cele ale lui Filaret al Moscovei, pe care el însuși le-a recunoscut întotdeauna. Ideea principală a „sistemului" său a fost preluată de la Filaret, întreaga învățătură despre dragostea Crucii. Și chiar și fatala carte despre Apocalipsa a fost concepută nu fără influența indirectă a lui Filaret - Apocalipsa a fost cartea preferată a Mitropolitului Moscovei. Și, în general, Filaret a aprobat cartea lui Bukharev „Vezi pâlpâirea luminii..."

Și a avut perfectă dreptate când a insistat ca o carte atât de naivă să nu fie publicată...

Există o amploare autentică în viziunea lui Bukharev asupra lumii. Dar aceasta este doar amploare a imaginației sale. Și în aceasta este atât de diferit de Filaret. Filaret a știut să-și înfrâneze ascetic ardoarea imaginației sale și bătăile inimii sale. De aici o asemenea plasticitate și regularitate în contemplările sale. Tocmai asta îi lipsea lui Bukharev. El a înțeles totul prea direct și, prin urmare, schematic. În descrierea sa se simte întotdeauna violența viselor asupra realității. Filaret poate fi numit un okonomist tragic. Bukharev a fost un acrivist, un utopic al acriviei [7] ...

Principalul lucru în viziunea sa asupra lumii era o experiență foarte vie a mântuirii care avusese loc. Păcatul lumii a fost luat sau ridicat de Mielul lui Dumnezeu, bariera păcătoșeniei a fost ruptă și distrusă. De aici provine Buharev tot acest optimism nestăvilit, bucuria împăcării. În experiența creștină, păcătoșenia își pierde usturimea, inima este inundată de acest sentiment al milei răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Dar trebuie să fii un părtaș real al acestei milostiviri. Trebuie, de asemenea, să devii purtător de cruce, să suferi împreună cu Mielul, să

empatizezi și, cum s-ar spune, să-ți impuți toate greșelile și erorile altora. Numai printr-o astfel de compasiune, numai prin puterea unei astfel de iubiri pline de compasiune, poți intra în puterea favorii Tatălui și a iubirii Mielului. Și de aici vine sentimentul acut al responsabilității creștine pentru viață. Căci pentru fiecare faptă sau acțiune umană este dat un scop mai înalt, prin puterea Întrupării imuabile, după chipul Dumnezeului-om...

Dumnezeu Cuvântul este Mielul lui Dumnezeu, în contemplarea lui Bukharev. În Unul-Născut se revelează plinătatea iubirii Treimire și prin El se revarsă în lume. Încă de la crearea lumii începe epuizarea Cuvântului, junghierea Lui. Căci El ia asupra Sa toate contradicțiile și dezordinea existenței lumii. Toată viața păcătoasă a lumii este junghierea continuă a Mielului. Numai iubirea Lui jertfelnică ocrotește lumea. În Întruparea răscumpărătoare, această epuizare este desăvârșită. În moartea de pe Cruce se împlinește jertfa Mielului și, prin puterea Sa, în plinătatea Bisericii, întreaga alcătuire muritoare a existenței este reînviată...

Acest eseu este foarte îndrăzneț și fascinant. Și totuși, îi lipsește suficientă specificitate. Întotdeauna oferă doar definiții generale. Există, de asemenea, o tentă evidentă de quietism sentimental. Purtarea crucii de către Buharev se află mai mult în imaginația simpatică decât într-o ispravă reală. Și nu și-a purtat isprava, a renunțat la jurăminte, a încheiat o căsătorie sub jurământ, a renunțat la datoria sa preoțească - și totul în numele unui activism pretențios și visător [8] ...

Buharev nu a avut putere creatoare și nici curaj ascetic. Nu și-a purtat propria cruce. De aici și căderea sa. Aceasta este o imagine emoționantă, dar în niciun fel profetică sau eroică...

Disputa cu Askochensky a apărut în jurul evenimentelor contemporane. Strict vorbind, amândoi greșeau. Askochensky în răutatea sa sceptică, părintele Feodor în bunătatea sa sentimentală. Adevărul lui era doar că căuta o cale de ieșire și avea speranță, deși accepta un impas ca o cale de ieșire. Dar Askochensky era sumbru de bucurie tocmai de lipsa de speranță...

Disputa dintre Askocenski și Buharev a fost o ciocnire a inerției și a visării... Disputa nu putea fi rezolvată decât în alte dimensiuni...

4. Noi încercări de traducere a Bibliei în limba rusă.

Chiar la începutul noii domnii, Filaret al Moscovei a profitat de circumstanțele schimbate pentru a avansa lucrarea stagnantă de traducere biblică. Cu ocazia încoronării noului Suveran în 1856, Sfântul Sinod, prin regulament, și-a transferat temporar prezența la Moscova, iar acest lucru i-a oferit lui Filaret oportunitatea, după o pauză foarte lungă, de a participa din nou personal la activitățile Sinodului. La sugestia și inspirația sa, Sinodul a discutat la Moscova, printre altele, „oferirea poporului ortodox a unei modalități de a citi Sfintele Scripturi, pentru zidirea acasă, cu cea mai convenabilă înțelegere posibilă". Propunerea de reluare a traducerii Sfintelor Scripturi a fost adoptată în unanimitate în Sinod, iar Filaret a primit sarcina de a prezenta definiția în forma sa finală...

Între timp, a fost numit un nou procuror șef, contele A. P. Tolstoi (un prieten intim al lui Gogol). Un om al „ortodoxiei Optina" (așa cum îl definește Gilyarov), contele Tolstoi nu era înclinat spre nicio „reformă" în Biserică; nu era deloc înclinat spre educația academică și se opusese în special traducerii biblice cu puțin timp înainte la Kiev, de către mitropolitul Filaret al Kievului. Procurorul șef a considerat proiectul deciziei care fusese luat, primit de la Filaret al Moscovei, ca fiind opinia sa personală și nu l-a prezentat Sinodului, ci l-a trimis la Kiev, așteptând un răspuns negativ. Curând a urmat un răspuns dur și foarte reproșător din partea Kievului (această notă de la Kiev, sub atenta supraveghere a bătrânului mitropolit însuși, a fost compilată de arhimandritul Antonie și protopopul I. M. Skvortsov). Nu era nimic nou aici, în comparație cu argumentele din 1824 sau 1842. Aceeași frică de limba „populară", aceeași neîncredere în Biblia ebraică, „necunoscută în Biserică", aceeași frică de traducerile „nelegiuite" anterioare ale lui Pavski și Macarie. La aceasta se adăuga teama că, după Sfintele Scripturi, nimeni nu s-ar mai gândi să vorbească despre traducerea cărților liturgice...

Limba rusă nu se poate compara cu limba slavă în expresivitate, așa că ar fi mai bine să se corecteze textul slav în sine. Este util să se publice interpretări alese din Sfinții Părinți. În același timp, predarea limbii slave ar trebui consolidată în toate școlile în general, atât religioase, cât și laice, pentru a înlătura scuza necunoașterii limbii slave pentru a justifica necesitatea unei traduceri în limba rusă...

Este imposibil să se decidă asupra unei noi traduceri „fără un acord cu Biserica Greacă", care nu permite traducerea Bibliei în limba greacă

modernă comună. Nu se va ivi oare ideea că Biserica Rusă abandonează moștenirea antică a Primilor Învățători ai slavilor?

Și însăși sarcina de a corecta Biblia slavă este încredințată, mai degrabă, nu profesorilor academici, ci mai degrabă unor persoane „complet lipsite de studii academice" și „demne de încredere nu numai prin educație, ci mai ales prin evlavie..."

Ideea unei traduceri în limba rusă s-a născut dintr-o sursă obscură. „Această idee nu s-a născut în Biserica Rusă, nici în ierarhie, nici în popor, ci, la fel ca ideea unei traduceri în greaca modernă, în Anglia, cuibul tuturor ereziilor, sectelor și revoluțiilor, și a fost transferată de acolo de Societățile Biblice și acceptată, inițial nu în Sfântul Sinod, ci în biroul procurorului șef al acestuia și dezvoltată pe scară largă în fostul Minister al Afacerilor Spirituale. O astfel de întreprindere, precum și consecințele acestei chestiuni, arată clar că nu a fost binecuvântată de sus..."

În concluzie, Mitropolitul Kievului a încredințat întreaga această chestiune alarmantă „prudenței" procurorului șef, sperând că „cuvântul suveran" al Suveranului va opri întreaga întreprindere nedemnă de încredere. Cu toate acestea, Suveranul a ordonat ca încheierea episcopului de Moscova să fie solicitată, iar apoi întregul material să fie discutat în Sinod...

Filaret al Moscovei a răspuns la nota de la Kiev decisiv și calm, dar nu fără amărăciune...

Și abia după moartea Mitropolitului Kievului (în decembrie 1857) lucrarea biblică a primit mișcare oficială. Decizia sinodală a avut loc între 24 ianuarie și 20 martie 1858, iar Înalta Comandă privind reluarea traducerii rusești a fost publicată în mai. În urma acesteia, Filaret al Moscovei a prezentat tiparului „nota" sa din 1845, ca și cum ar fi fost niște cuvinte de rămas bun pentru noua lucrare...

Traducerea a fost reluată din Noul Testament, toate academiile au fost din nou implicate în lucrare, iar editarea a fost încredințată profesorului din Sankt Petersburg E. I. Lovyagin. Supervizarea supremă și revizuirea finală i-au fost încredințate lui Filaret. În ciuda vârstei sale înaintate, a participat foarte activ la lucrare, recitind și verificând cu atenție tot materialul...

În 1860, au fost publicate Cele Patru Evanghelii rusești, iar în 1862, Noul Testament complet...

Traducerea Vechiului Testament a necesitat mai mult timp. Încă de la începutul anilor 1960, încercări private de traducere a unor cărți individuale au început să apară în diverse reviste spirituale. Și, în primul rând, au fost publicate acele traduceri ale lui Pavsky (în revista „Dukh Khristianina" pentru 1862 și 1863) și ale Arhiepiscopului Macarii (în „Pravoslavnoye Obozreniye" din 1860 până în 1867, ca supliment special), care fuseseră interzise cu puțin timp înainte. Acesta a fost un simptom foarte viu și clar al unei schimbări și al unei cotituri. S-a considerat util și necesar să se facă publice aceste încercări, astfel încât, prin discuții libere în presă, să se poată pregăti o ediție finală. În acest scop, s-a propus ca profesorii Academiei să se ocupe și de traducerea unor cărți individuale, astfel încât aceste noi încercări să poată fi utilizate la momentul potrivit de către Comisia Sinodală. Ceva similar a fost propus odată de Părintele... Makari Glukharev, - să publice o revistă specială la Academia din Sankt Petersburg: „Experimente în traducerea din ebraică și greacă" și să o trimită academiilor și seminariilor, cu note și note de subsol - acest material va fi util mai târziu...

În publicațiile academice, în „Lectura creștină" și în „Lucrările Academiei Teologice din Kiev", au apărut traduceri ale multor cărți în acești ani. La Kiev, profesorul M. S. Gulyaev a muncit deosebit de mult, la Sankt Petersburg, profesorul M. A. Golubev, în colaborare cu P. I. Savvaitov, D. A. Khvolson și alții. Au apărut și publicații individuale. Porfiri Uspenski, pe atunci episcop de Chigirin, a publicat și el traducerile sale ale Bibliei (din greacă). Aceasta a fost o ruptură completă cu regimul domniei anterioare...

Însă au fost întâmpinate dificultăți. Și nu a fost posibilă imediat rezolvarea problemei principiilor de traducere. S-a afirmat că Vechiul Testament ar trebui tradus și din greacă, iar mitropolitul Grigore a fost, de asemenea, convins de această opinie. Filaret al Moscovei a insistat ca traducerea să se facă prin compararea ambelor texte și ca discrepanțele din cele mai importante locuri să fie notate sub rând. La început s-a propus să se înceapă cu Psaltirea, iar Filaret însuși a lucrat la corectarea traducerii Psaltirii în ultimii săi ani. Dar apoi el însuși a propus publicarea acesteia în ordinea textului obișnuit, deoarece Pentateuhul este mai ușor decât Psaltirea și ca limbaj. Traducerea

sinodală a început să apară în 1868, în volume separate, iar întreaga publicație a fost finalizată în 1875 (inclusiv cărțile „necanonice")...

Ediția sinodală nu a fost primită favorabil de toți. Discrepanța față de textul slav obișnuit, cu alte cuvinte, preferința acordată Bibliei ebraice, a fost derutantă. Acest lucru părea multora o abatere directă de la Tradiție...

Principalele argumente în apărarea Celor Șaptezeci erau de obicei aduse de Oikonomos. Chiar și Dimitri Muretov susținea traducerea din greacă, de dragul unității cu grecii moderni. Dacă demolăm și luăm în considerare textele ebraică și greacă, se gândea el, „nu va fi o traducere, ci o compoziție..."

Un adversar deosebit de acerb al textului ebraic a fost episcopul Feofan Govorov, deja pustnic din Vîșenski la acea vreme. El a numit noua traducere rusă a Vechiului Testament o lucrare sinodală, la fel ca Afanasi, și a visat că această „Biblie modernă va fi adusă până la punctul de a fi arsă în Piața Sfântul Isaac". Utilizarea textului ebraic, care nu fusese niciodată în uz bisericesc, însemna, în înțelegerea sa, apostazie directă. „Biblia ebraică nu ni se potrivește, pentru că nu a fost niciodată în Biserică și în uzul bisericesc. Prin urmare, acceptarea ei înseamnă retragerea de la ceea ce a fost întotdeauna în Biserică, adică îndepărtarea de fundamentul fundamental al Ortodoxiei." Feofan a recunoscut pe deplin necesitatea unei traduceri rusești; a obiectat doar la modelul ebraic. Și, prin urmare, a considerat traducerea sinodală tentantă și dăunătoare. „Biserica lui Dumnezeu nu cunoștea niciun alt cuvânt al lui Dumnezeu în afară de cei 70 de interpreți, iar când spunea că Scriptura a fost inspirată de Dumnezeu, se referea tocmai la Scriptura din această traducere." El a scris despre acest lucru foarte aspru în „Lectura benefică pentru suflet" (1875 și 1876), iar profesorul P. I. Gorski-Platonov i-a răspuns în „Revista Ortodoxă" cu nu mai puțină asprime. Dar Feofan nu s-a limitat la critică. El a propus să se angajeze în publicarea unor interpretări general accesibile ale Bibliei conform textului slav (și în special a cărților didactice și profetice), pentru a-i obișnui pe oameni tocmai cu acest text, adică cu cei Șaptezeci. „Se va dovedi că, în ciuda existenței Bibliei în traducere din ebraică, toată lumea o va cunoaște, o va înțelege și o va citi conform celor Șaptezeci, datorită acestei interpretări." Acest proiect nu a fost implementat; Feofan însuși a publicat doar o interpretare a Psalmului O Sută Optsprezece (O Sută Optsprezece). De asemenea, a avut ideea de a traduce întreaga Biblie

din greacă, „cu comentarii în justificarea textului grecesc și în condamnarea celui ebraic”. Această intenție a rămas, de asemenea, neîmplinită...

Abia mult mai târziu, unele cărți ale Vechiului Testament au fost traduse din greacă de profesorul P. A. Yunger din Kazan (profeții, Psaltirea, Proverbele, Geneza, cărți necanonice)...

Preocupările lui Feofan datează din anii 1970. Este caracteristic faptul că întreaga dispută se desfășoară acum în mod complet deschis, fără nicio acoperire a secretelor administrative - în presa periodică și nu în comitete secrete, ca înainte...

Și în procesul de lucru la traducerea Vechiului Testament, s-a descoperit în repetate rânduri că relația dintre redactarea masoretică și Cei Șaptezeci era prea complexă pentru a pune problema alegerii între ele într-un mod general. Se putea întreba doar despre lectura preferată sau fiabilă a unor pasaje sau versete individuale și trebuia să „aleagă” uneori „adevărul evreiesc”, alteori lectura greacă. Filologic, cel mai bun text ar fi textul rezumat. O concluzie teologică despre meritul „dogmatic” al unui anumit text, în orice caz, ar trebui precedată de un studiu detaliat al cărților individuale. Un exemplu de astfel de muncă în acei ani a fost disertația lui I. S. Yakimov despre cartea profetului Ieremia (1874). Ar trebui menționate și lucrările lui D. A. Khvolson și I. A. Olesnitsky...

O altă dificultate a fost dezvăluită. S-a dovedit că „Biblia slavă” nu ar trebui echivalată în ansamblu cu Cei Șaptezeci, că textul slav în sine este deja consolidat, într-un anumit sens și în anumite limite. Aceasta a fost importanța fundamentală a descrierii manuscriselor biblice de către Gorski și Nevostruev în Biblioteca Sinodală din Moscova. Începe studiul istoric al Bibliei slave. Și nu mai este posibil să ne întrebăm atât de simplist „despre alegerea” dintre slavă și rusă...

Interesul pentru chestiunile de critică biblică este, de asemenea, în creștere. Majoritatea cercetătorilor ruși au aderat la opinii „moderate” sau „intermediare”, dar chiar și printre aceștia influența literaturii critice occidentale a fost foarte vizibilă. Este suficient să menționăm lucrările arhimandritului Filaret Filaretov (rector al Academiei din Kiev, ulterior episcop de Riga, 1824-1882). În disertația sa despre „Originea Cărții lui Iov” (1872), acesta nu numai că a acceptat datarea târzie post-exil a cărții, dar a analizat-o mai mult ca pe un monument literar decât ca pe o carte a canonului sacru. Mai mult, întregul studiu

a fost realizat pe textul ebraic, fără a se acorda atenție lecturilor slave. Acest lucru părea neglijent. Mitropolitul Arsenie al Kievului a considerat însăși „tonul disertației" incompatibil cu caracterul divin inspirat al cărții biblice, iar apărarea publică a disertației a fost interzisă de Sfântul Sinod. Și în anul următor (1873), „Lucrările Academiei din Kiev" au publicat prelegeri învechite despre „introducerea în cărțile sacre ale Vechiului Testament", citite chiar de mitropolitul Arsenie la Academia din Sankt Petersburg în 1823-1825. Cu toate acestea, în scurta prefață „de la editori" se stipula că cititorul însuși va putea judeca „cât de mult a avansat știința noastră bibliologică din acel moment până în prezent..."

Un alt reprezentant proeminent al noilor studii biblice rusești a fost I.A. Olesnițki (1842-1907). A fost un savant cu o perspectivă foarte largă, arheolog, ebraist și teolog în același timp; și în timpul anilor îndelungați de predare la Academia din Kiev, a reușit să creeze acolo o tradiție de lucrări biblice. A fost cel mai interesat de istoria literaturii și poeziei biblice (cf. studiile sale despre Cartea Proverbelor și Cântarea Cântărilor, despre ritmurile și metrul poeziei biblice, despre muzica ebraică antică). Olesnițki a vizitat Palestina de mai multe ori pentru a studia monumentele materiale ale istoriei biblice, iar rodul cercetărilor sale arheologice a fost cartea sa amplă despre „Templul Vechiului Testament din Ierusalim" (1889)...

Printre bibliștii din Sankt Petersburg trebuie să-i menționăm și pe părintele N. Vișneakov și F. G. Eleonski...

În această perioadă, cunoscuta „Introducere" de K. F. Keil a devenit o carte de referință pentru bibliștii ruși; a fost tradusă în limba rusă la Academia din Kiev (în „Opere" din 1871). Reprezentanți ai protestantismului ortodox, precum Gengetenberg sau Hefernik, au atras mulți cu interpretarea lor mesianică sau „cristologică" a Vechiului Testament. Aceasta a fost un fel de filozofie a istoriei biblice ca pregătire evanghelică. „În literatura teologică rusă, multe puncte de vedere isagogice și exegetice sunt confirmate într-o măsură semnificativă și devin aproape tradiționale, de obicei acoperite de autoritatea marilor părinți și învățători ai Bisericii, dar reprezentând, de fapt, un amestec de ortodoxie protestantă cu iudaismul medieval" (A. A. Jdanov)...

În acei ani s-a făcut foarte puțin în studiul Noului Testament. Interesul apologetic a prevalat. Exista nevoia și necesitatea de a răspunde

„obiecțiilor așa-numitei critici negative", ale lui Strauss și ale „școlii Tyubinin", și în special ale lui Renan. [9] Este necesar să menționăm aici numele episcopului Mihail Luzin (1830-1887), care a fost profesor la Academia din Moscova, apoi rector al Academiei din Kiev și episcop de Kursk. A scris mult. Este adevărat, cărțile sale erau de obicei doar o compilație pripită, deși minuțioasă, aproape o repovestire și chiar doar o traducere a câtorva cărți străine, nu întotdeauna alese cu succes și adesea înțelese greșit. Dar acest lucru nu le-a distrus influența pozitivă. De asemenea, a fost important ca arhimandritul Mihail să răspundă la „negare" și să nu rămână tăcut. Temele sale au avut întotdeauna o bună modernitate (cf. cartea sa „Despre Evanghelii și istoria Evangheliilor", referitoare la cartea lui Renan). Ca profesor universitar, și-a inspirat studenții cu dragostea pentru lectura și studiul științific, încercând să-i implice în munca academică și învățându-i să înțeleagă probleme critice, chiar și cu ajutorul altcuiva. Era un zelot sincer al iluminării spirituale și știa cum să transmită acest nobil patos studenților săi...

5. Reforma școlii teologice.

Încă de la sfârșitul anilor 1950, problema transformării școlilor teologice a fost discutată deschis. Un exemplu a fost dat de Ministerul Educației Publice. Tema pedagogică a fost ridicată acut și în presa generală, în legătură cu celebra carte a lui Pirogov „Întrebări ale vieții" (1856). Au început să se vorbească tare despre laturile întunecate ale școlilor teologice...

În Departamentul Sinodal, problema a fost condusă cu o lentoare metodică și a rămas în mâinile supravegherii procurorului-șef. Opinia publică și generală a cerut și așteptat reforme în partea educațională, în orice caz. Din 1857, Administrația Spirituală și Educațională a început să colecteze feedback și opinii de la persoane informate și superioare. În același an, funcționarul procurorului-șef a fost trimis în Franța cu o misiune semi-oficială pentru a se familiariza cu structura și viața seminariilor romano-catolice de acolo. Aceștia au colectat informații și despre școlile teologice din Anglia. De asemenea, au întrebat despre „cum este educat tineretul din Est și ce este învățat, pregătindu-l să slujească Bisericii Ortodoxe..."

Însuși împăratul, în timpul călătoriei sale prin Rusia din 1858, a vizitat mai multe seminarii. Iar în anul următor, prin ordin suprem, a fost numit un audit de urgență al instituțiilor de învățământ teologic.

Directorul Administrației Spirituale și Educaționale, prințul S. N. Urusov, a fost trimis în audit. Acesta trebuia să stabilească în ce măsură era necesară reforma. Urusov a inspectat unsprezece dieceze și și-a finalizat revizuirea abia în 1861. El a constatat că partea educațională era deosebit de nesatisfăcătoare - sărăcie, lipsă de fonduri, supraveghere slabă, lipsa legăturilor morale. Dar programele de învățământ s-au dovedit, de asemenea, a fi foarte impracticabile și nereușite. Era necesară o reformă radicală...

Chiar mai devreme, la începutul anului 1860, a fost format un comitet special în cadrul Sinodului pentru a examina răspunsurile și materialele primite de la localități, prezidat de Dimitri Muretov, pe atunci arhiepiscop de Herson. Raportul lui Urusov a fost, de asemenea, prezentat acestui comitet. Comitetul urma să examineze toate răspunsurile transmise și să elaboreze un plan de reformă...

Arhiepiscopul Dimitrie i-a surprins și i-a derutat imediat pe mulți prin hotărârea propunerilor sale. Planul său a intersectat două motive. Pe de o parte, a considerat necesară păstrarea întregii rețele existente de școli, dar pentru a le reconstrui în gimnazii de învățământ general al departamentului spiritual și pentru a le echivala în programe și drepturi cu gimnaziile obișnuite. Clerul ar păstra fosta comoditate de a-și crește și educa copiii, dar elevii acestei școli de clasă nu ar fi închiși și nici ieșirea lor în alte state nu ar fi împiedicată. Din diverse motive, această libertate de „părăsire a clerului" era dorită de elevii înșiși și de mulți reprezentanți ai autorităților bisericești. Filaret al Moscovei era împotriva oricăror restricții și interdicții. „Un sclav nu este un pelerin. Și de ce să-l înrobești pe cel liber, când chiar și celor neliberi li se dă libertate..."

Pe de altă parte, Arhiepiscopul Dimitri a considerat necesară reorganizarea completă a claselor teologice ale seminariilor existente în școli pastorale speciale. Pentru acestea, a păstrat fosta denumire de „seminar", dar avea în vedere cel mai probabil seminariile romane. Aici trebuiau admise persoane deja formate, cu o vocație stabilită; doar cei care doreau trebuiau să treacă de la gimnaziile teologice la seminarii, de bunăvoie. Noile seminarii urmau să fie instituții de învățământ închise, cu un regim ascetic și liturgic foarte strict. Arhiepiscopul Dimitri era cel mai tulburat de nepregătirea internă și de instabilitatea clerului în îndeplinirea sarcinilor din ce în ce mai complexe ale serviciului pastoral. Era necesar să se ridice spiritul și să se sporească zelul. Cei care doreau din alte state trebuiau admiși în seminarii...

Strict vorbind, planul lui Dmitri al Hersonului însemna abolirea silențioasă a sistemului de clase al clerului. Și dacă ar fi fost implementat consecvent, acest plan ar fi trebuit să ducă în scurt timp la dezintegrarea întregului sistem politico-bisericesc existent, la eliberarea Bisericii de stat, de sub tutela și puterea sa. Este dificil de spus în ce măsură a fost prevăzut acest lucru și în ce măsură arhiepiscopul Dmitri însuși l-a urmărit în mod conștient. Dar adversarii săi au simțit imediat că acest plan era legat de niște schimbări decisive în întreaga viață bisericească. Și părea periculos să spargă atât de decisiv tipul de școală mixtă, stabilit istoric și obișnuit. Aceasta era opinia lui Filaret al Moscovei, care era reprezentat în comitet de Gorski. Principala slăbiciune a noii propuneri era, desigur, că se dovedea a fi foarte dificil de finanțat. Statul nu era deloc înclinat spre noi cheltuieli și alocări. Nu exista o încredere fermă în posibilitatea creșterii fondurilor locale. Și, în plus, transferul școlilor teologice către sprijin local ar însemna astfel o slăbire a autorității centrale a Administrației Educaționale, adică a întregii supravegheri a procurorului șef, a întregului sistem birocratic al Departamentului Sinodal...

În general, planul Arhiepiscopului Dimitry a fost totuși aprobat și acceptat de majoritatea comitetului. Membrii seculari au rămas de o altă opinie. Terty Filippov, secretarul comitetului, a avertizat în special împotriva unilateralității ascetice care îl tulbura în planul pentru noile „seminarii". El a preferat să revină la principiile largi și umaniste ale vechii carte din 1814...

Comitetul a modificat ușor planul președintelui său. S-a decis păstrarea școlii unificate, dar cu materiile teologice separate și concentrate într-un ciclu superior. Aceasta era în spiritul vechiului sistem școlar. Cursul general de doisprezece ani a fost structurat astfel încât primele opt clase au fost aliniate cu planurile școlii generale. Materiile teologice au fost retrogradate în principal la nivelul superior, în ultimii patru ani...

Autoritățile locale și-au exprimat dorința ca limbile străvechi să fie considerate o materie opțională și să fie lăsate în programe doar pentru cei care intenționau să-și continue studiile în învățământul superior. Erau acestea necesare pentru clerul rural? Comitetul nu a considerat posibilă coborârea nivelului educațional general al școlii teologice. Greaca, ca limbă a Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, strâns legată de limba slavă, ar trebui să rămână intactă în cursul

seminarial. Latina ar trebui păstrată ca limbă clasică. Comitetul a propus ca ebraica să devină obligatorie. Doar cursul de științe matematice a fost scurtat. Predarea filosofiei a fost restabilită în întregime...

Lucrările comitetului au fost supuse spre analiză și feedback episcopilor diecezani, conferințelor academice și persoanelor cu experiență. Aceste noi răspunsuri au sosit cu mare întârziere, deja în 1864 și 1865. Între timp, problema reformelor școlare a fost discutată în presa periodică. În 1862, celebra carte a lui Rostislavov „Despre starea școlilor teologice din Rusia" a fost publicată la Leipzig. Această carte a stârnit mare agitație și nu i s-a permis să circule liber în Rusia...

Abia odată cu numirea contelui Dm. A. Tolstoi în funcția de procuror șef sinodal în 1865, problema reformelor școlare a fost avansată. Această influență decisivă a inițiativei statului este foarte caracteristică. A fost mai degrabă o reformă de stat decât una bisericească. Statul și-a reformat școala „departamentului spiritual...".

Noul procuror șef a reușit să obțină în avans o creștere semnificativă a alocărilor guvernamentale. De asemenea, au fost găsite fonduri noi la nivel local. Și în 1866 a fost înființat un nou comitet pentru dezvoltarea cartelor teologice și școlare, sub președinția nominală a mitropolitului Kievului, Arseni. De obicei, comitetul era prezidat de Nektari, pe atunci episcop de Nijni Novgorod, care era prezent la Sinod și fusese anterior rector al Academiei din Sankt Petersburg. Membri seculari și reprezentanți ai altor departamente au fost din nou incluși în comitet...

Comitetul a decis, aproape fără nicio obiecție, să lase neschimbată structura generală a vechilor statute din 1814. Școlile teologice urmau să fie păstrate ca etapă pregătitoare, iar seminariile urmau să continue să fie școli de învățământ general cu discipline teologice. Planul Arhiepiscopului Dimitry a fost lăsat fără nicio aplicare...

Doar „doi arhimandriți" au revenit asupra acestui aspect în opinia lor separată: Filaret Filaretov, rectorul Academiei din Kiev, și Mihail Luzin, inspector al Academiei din Moscova. Prin împărțirea școlilor educaționale și pastorale, arhimandriții sperau să ocolească limitarea excesiv de severă a numărului de elevi de stat sau bursieri într-o singură școală, ceea ce ar fi îngreunat foarte mult educarea copiilor de către cler...

Când se întocmește proiectul final al cartei, „cei doi arhimandriți" au prezentat proiectul lor paralel. Justificarea lor repeta toate argumentele principale ale Arhimandritului. Aceștia au propus introducerea unor gimnazii de șapte ani cu un curs clasic și a unor seminarii pastorale de trei ani, fără caracter social. Propunerea „celor doi arhimandriți" a fost respinsă de comitet. Părea periculoasă separarea studiilor teologice. Câți ar atrage o astfel de școală teologică separată? Natura ecleziastică a gimnaziilor ar slăbi dacă accesul la statutul secular ar fi deschis prea mult. Cu toate acestea, sub influența protestului arhimandriților, proiectul comitetului general al cartei a distins mai strict și materiile teologice de cele generale, iar după finalizarea cursurilor generale, celor care doreau să plece li s-a oferit posibilitatea de a pleca. Încă din 1863, seminariștilor li s-a permis accesul la universități (închise în 1879 din motive politice generale). Trebuie menționat că, atunci când s-au discutat propunerile comitetului în 1860, Macari Bulgakov, pe atunci arhiepiscop de Harkov, s-a pronunțat cu fermitate în favoarea separării celor două tipuri de școli. El a propus chiar transferul gimnaziilor teologice propuse sub jurisdicție generală, astfel încât acestea să fie întreținute pe cheltuiala statului, dar profesorii să fie selectați din academiile teologice, iar episcopul diecezan să rămână tutore onorific. Doar școlile teologice ar trebui întreținute pe cheltuiala bisericii. Gimnaziile teologice ar trebui să fie cât mai apropiate de cele seculare pentru a elimina discordia și prejudecățile, și chiar superiorii ar trebui selectați din cele seculare, dar cu o educație academică. În plus, Macari a considerat necesară extinderea puterii consiliilor pedagogice și limitarea puterii superiorilor...

Conform proiectului majorității, noile statute au fost adoptate de Sinod și confirmate de Autoritatea Supremă în mai 1867. În general, schema din 1814 a fost păstrată. Caracteristică a fost însă permisiunea de a primi în clasa teologică superioară pe cei care doreau acest lucru din afară, care terminaseră liceul, după ce susțineau teste la materii teologice pentru clasele anterioare ale seminarului. În plus, la această clasă teologică erau admiși și ascultători din rândul persoanelor mature cu o semnificativă erudiție ecleziastică, la discreția personală a episcopului diecezan. Ambele au fost propuse de procurorul șef. Aceasta era o palidă aluzie la independența școlii teologice...

Dintre schimbările generale în organizarea afacerilor școlare, cea mai importantă a fost utilizarea pe scară largă a principiilor elective și consultative. Funcția de rector în seminarii a devenit electivă, aleasă

de consiliul seminarului, dar candidații erau nominalizați de adunarea pedagogică generală - episcopul diecezan prezenta Sinodului candidații aleși și putea propune propriul candidat - Sinodul era liber să aprobe unul dintre aleși sau să numească propriul candidat. În majoritatea seminariilor, membrii clerului secular sau chiar laicii care își exprimaseră consimțământul de a primi hirotoniile sfinte erau aleși rectori. Funcția de inspector a devenit, de asemenea, electivă. Corporației didactice i s-a acordat o largă participare la conducerea seminarului. Aceasta a fost o abatere deosebit de sensibilă de la sistemul anterior. De asemenea, a fost foarte important ca clerul însuși să fie acum atras într-o participare activă la viața școlilor teologice, în persoana adjuncților săi, incluși în componența consiliilor seminariilor. Școlile teologice, în general, erau încredințate grijii imediate a clerului local. Acest lucru era legat, în primul rând, de faptul că clerul era implicat în susținerea materială a școlilor din fonduri locale. Era firesc să li se ofere ocazia să observe. Tocmai în scopul organizării autoajutorării financiare a clasei au fost organizate „congrese diecezane" sau întâlniri ale clerului din 1867...

Toate aceste inovații nu au fost întotdeauna aplicate în mod liber, iar multe dintre ele au fost anulate public sau în secret. Și întregul regim școlar a fost schimbat serios deja în 1884, astfel încât statutele „anilor șaizeci" au fost în vigoare timp de cel mult cincisprezece ani. În orice caz, a fost un pas spre viață...

În urma aprobării noilor statute, la propunerea procurorului-șef, Administrația Spirituală și Educațională a fost desființată, iar în locul acesteia a fost deschis un Comitet Educațional pe lângă Sfântul Sinod. Cunoscutul protopop al ambasadei pariziene, părintele Iosif Vasiliev, a fost numit președinte al comitetului. Comitetul Educațional era subordonat Sinodului, dar este caracteristic faptul că era necesar să se scrie Comitetului în numele procurorului-șef. În esență, școlile teologice au continuat să fie sub jurisdicția principală a procurorului-șef însuși. Această dependență a crescut chiar, deoarece legătura dintre seminarii și academiile teologice a fost slăbită, deși academiilor li s-a acordat un nou drept de a testa („lecții de probă") și de a recomanda candidați pentru posturi școlare - în practică, acest lucru a creat o confuzie și birocrație extraordinare. Influența puterii de stat în școlile teologice a devenit deosebit de evidentă odată cu dezvoltarea instituției membrilor auditori în Comitetul Educațional, întotdeauna dintre funcționarii seculari, deși cu o educație academică și un rang

clerical prin naștere, care reprezentau de fapt persoana procurorului-șef (similar secretarilor consistoriilor spirituale)...

Abia după aprobarea cartelor teologice și școlare generale s-a avansat problema reformării academiilor teologice. În 1867, au fost adresate și prezentate concluziile conferințelor academice. O comisie a fost imediat formată sub președinția lui Nectarie, din rândul membrilor clerici și seculari, iar în 1858 aceasta își prezentase deja proiectul unei noi carte. Proiectul a fost publicat imediat „pentru discuții generale". Sinodul a cerut episcopilor orașelor academice, precum și episcopilor Makarii Litovsky, Evsevii Moghilevsky și Leonty, apoi Podolsky, să își prezinte concluziile asupra proiectului. În 1869, proiectul a fost din nou revizuit de comisie într-o componență extinsă și supus Sinodului. Carta a primit aprobarea supremă la 30 mai 1869. În toamnă, s-a decis transformarea academiilor din Sankt Petersburg și Kiev, iar în anul următor, a celor din Moscova și Kazan...

Și conform noii statute, Academiilor Teologice li s-a încredințat o dublă sarcină. Acestea urmau să fie nu doar o școală teologică superioară, ci și un fel de institut pedagogic al departamentului spiritual. Iar Academiile nu pregăteau atât pentru munca pastorală, cât pentru predare. De aici și inevitabila natură multidisciplinară și dispersată. Unele materii erau predate doar pentru a pregăti profesorii pentru școlile de nivel inferior. Noua cartă a urmărit să slăbească natura multidisciplinară a curriculumului, împărțind-o în „facultăți" sau departamente, astfel încât doar unele materii să rămână obligatorii pentru toată lumea, în timp ce majoritatea erau distribuite pe grupe. În cele din urmă, au fost create trei astfel de „departamente": teologic, istorico-bisericesc, practico-bisericesc. În fruntea fiecăruia a fost numit un asistent special al rectorului. Prin distribuirea materiilor în grupe, noua cartă intenționa să faciliteze studiul aprofundat al materiilor selectate. Dar integritatea educației teologice a fost totuși încălcată de acest lucru...

O inovație foarte caracteristică a fost și reglementarea gradelor academice. În al treilea an, se redacta un eseu final și se susțineau examene generale. Doar cei mai buni dintre cei care promovau examenul erau lăsați pentru al patrulea an. Cei care obțineau o medie mai mică de 4½ absolveau imediat cu titlul de „student adevărat". În al patrulea an, studenții studiau doar câteva materii de specialitate, se pregăteau pentru examenul de master și lucrau la o disertație în acest scop și, în plus, participau la cursuri de pedagogie cu exerciții practice.

La sfârșitul celui de-al patrulea an, se susținea un examen de master. Pentru a obține o diplomă de master, era necesară depunerea unei disertații tipărite și susținerea publică a acesteia. Acesta a fost un pas decisiv și foarte important către publicitatea și transparența predării academice și a muncii teologice în general. Ideea era de a acționa împotriva prejudecăților răspândite despre înapoierea științei academice și de a intra în comunicare posibilă cu știința universitară. Glasnost părea a fi cel mai bun mijloc de combatere a opiniilor false și cea mai convenabilă modalitate de a insufla opinii solide. La sfârșitul anilor 1950, chiar și la Academia din Sankt Petersburg a apărut ideea de a face ca predarea academică să fie în general deschisă și publică, ca la Universitate, sau de a organiza lecturi publice despre științe teologice la Academie. Mitropolitul Grigorie a înaintat o propunere Sinodului în acest sens. Această propunere a rămas fără nicio acțiune și zece ani mai târziu a fost supusă comisiei Arhiepiscopului Nectarie. Se părea că nu ar fi mai potrivit să se acționeze împotriva necredinței cu predici, decât cu prelegeri erudite...

Conform noii statute, un profesor titular trebuia să aibă un doctorat, iar rectorul trebuia, de asemenea, să aibă un doctorat. Profesorii titulari disponibili erau rugați să obțină un doctorat în termen de trei ani sau să părăsească academia...

Pentru a obține un doctorat, trebuia să prezinți și să susții public o disertație tipărită...

O schimbare importantă în organizarea părții academice a fost și limitarea duratei mandatului profesoral - după expirarea mandatului de douăzeci și cinci de ani, era necesar un nou tur de scrutin, fiind permisă o realegere suplimentară pentru încă cinci ani, dar în niciun caz mai mult decât mandatul de 35 de ani. Aceasta a însemnat reînnoirea personalului. Pentru a se pregăti pentru predare, la academii a fost deschis un institut de profesori privați - masteranzilor și chiar candidaților li se permitea să țină prelegeri private, dar la prezentarea unei disertații pro venia legendi (acesta era și cazul la universități la acea vreme)...

Inițial, s-a propus formarea unui departament special de filosofie, astfel încât academiile să aibă dreptul de a acorda diplome academice și în filosofie. Această propunere a fost cu atât mai potrivită cu cât, la acea vreme, departamentele de filosofie din universități erau ocupate de masteranzi sau candidați academici. Cu toate acestea, a fost

respinsă pentru a nu perturba uniformitatea școlii teologice, iar materiile filosofice au fost retrogradate la categoria educației generale. În loc de filosofie, s-a format un departament bisericesc-practic, cu un program foarte variat și incomplet. Acesta nu era un departament pastoral, ci mai degrabă un departament literar-pedagogic, o trăsătură foarte caracteristică acelor vremuri. Este puțin probabil ca majoritatea celor care intrau atunci să se fi înscris în acest departament „practic", dar nu „în speranța preoției", ci de dragul titlului de profesor. Și în însăși slujirea pastorală, pentru oamenii acelor vremuri, „puterea de a învăța" (sau mai degrabă „de a ilumina") aproape că ascunde darul preoției în sine, „slujirea sacramentelor...".

La început s-a propus formarea unui departament special de fizică și matematică la Academia din Sankt Petersburg, din nou cu scop pedagogic, pentru a pregăti profesori de matematică și fizică pentru școlile departamentului ecleziastic. În timpul revizuirii finale, și aceasta a fost respinsă, la insistențele speciale ale procurorului-șef, care a refuzat să solicite credite pentru aceasta. Era adevărat că nu merita să se creeze o „facultate" specială (și prescurtată) de dragul unei singure nevoi pedagogice. Dar, destul de ciudat, nevoia internă a școlii teologice de a studia științele exacte și naturale nu a fost înțeleasă. Tocmai în acei ani în care, în numele acestor științe, a fost lansată o adevărată campanie împotriva viziunii creștine asupra lumii și împotriva oricărei credințe în general, a fost deosebit de oportun să se acorde cea mai serioasă atenție studiului științelor naturale. Între timp, s-a dovedit a fi foarte dificil să se obțină consimțământul chiar și pentru înființarea unui departament de „apologetică științifico-naturală" la Academia din Moscova, cu asigurarea sa din fondurile diecezei de Moscova. Se pare că exista teama că apologetica academică ar fi prea demodată. Dacă ar exista motive pentru astfel de temeri, ar trebui oare sarcina însăși scoasă de pe listă? Biserica nu poate scăpa de sarcina apologetică și, în special, în acei ani, nu a putut scăpa. Dar cel mai periculos lucru este să te adâncești în apologetică fără o cunoaștere temeinică a științelor relevante și fără a stăpâni metoda în sine, având încredere și devenind dependent de literatura populară. O astfel de apologetică de mâna a doua sau a treia nu este niciodată convingătoare. În parte, materialul apologetic a fost inclus în disciplinele filosofice, metafizică și psihologie. Dar încă a rămas o gaură căscată...

Foarte caracteristică a fost decizia pripită de a închide departamentul de misionari de la Academia din Kazan, deoarece nu se încadra în

schema normală a unei școli teologice superioare. Aceasta a subminat întreaga misiune ortodoxă în Orient. Și cu mare dificultate a fost posibil să se apere păstrarea materiilor misionare la Academie, și atunci doar ca opțional, dincolo de planul normal...

Reformatorii nu aveau un simț viu al nevoilor și cerințelor bisericii. Și odată cu introducerea noilor statute, școala teologică nu a fost „bisericească", nu s-au stabilit legături organice cu mediul bisericesc. La acea vreme, ei erau mai preocupați de „apropierea" de lume. Iar reforma a fost dezvoltată în spiritul acelui umanism vag care a colorat alte „mari reforme" din acei ani...

Nu este ușor să oferi o evaluare generală a planului de reformă. Și noua cartă a fost în vigoare pentru o perioadă prea scurtă de timp pentru a judeca după roadele ei. Trebuie amintit, totuși, că noua cartă a fost implementată și dusă la îndeplinire de către oameni în vârstă care studiaseră conform vechilor carte. Și, prin urmare, în viață, nu numai slăbiciunea celei noi, ci și insuficiența celei vechi s-a simțit. Și mulți au fost nevoiți să predea ceea ce ei înșiși nu fuseseră învățați...

Principalul merit al cartei academice din 1869 a fost, desigur, acela că caracterul academic al școlii teologice superioare a fost ferm definit și protejat. Comisia episcopului Nectarie a luat carta universitară sub aripa sa protectoare și a reconstruit organizarea academică conform acestui model. Tocmai acesta este spiritul libertății academice, încrederea în inițiativa creativă a academiilor...

Însă nici cea mai bună cartă nu poate depăși inerția spirituală a epocii. Aceea a fost o perioadă de pasiuni practice pentru noi și un val de simplificare se ridica deja. Idealul acelei epoci era distributiv, nu creativ. Nu creativitatea, ci tocmai „iluminarea". Exista multă curiozitate sau curiozitate, dar lipsea voința creativă. Se grăbeau să învețe și să transmită răspunsuri sau soluții gata făcute. Exista o oarecare credință în aceste răspunsuri străine, dar cu siguranță o frică de cercetare. Și prea mulți dintre noi studiau atunci nu subiectul în sine, ci literatura occidentală pe această temă. Părea că aceasta era pur și simplu următoarea sarcină a noii științe ruse, să „recupere" iluminarea occidentală. Se pare că am teologizat mai mult ca prin inerție occidentală și nu dintr-o nevoie și convingere interioară. Și de-a lungul anilor lungi de influență occidentală, școlile nu s-au obișnuit să se întrebe despre premisele spirituale ale teologiei. Aproape că au uitat că teologia bisericească trebuia construită și nu teologia în general. Era

o chestiune de metodă spirituală. Era necesar să învățăm să teologizăm nu doar din tradiția savantă sau din inerție, și nu doar din curiozitate, ci din experiența bisericească vie și din nevoia religioasă de cunoaștere. Altfel, era imposibil să readucem învățătura teologică la stabilitatea și puterea sa spirituală. În epoca anterioară, un exemplu de astfel de teologizare fusese deja arătat de Filaret al Moscovei. Dar nu mulți au vrut și nu mulți au știut cum să-l urmeze...

6. Începutul înțelegerii științifice a Istoriei Bisericii.

Conform cartei din 1814, materia principală de predare în academii este Sfânta Scriptură. Pe locul al doilea se află filosofia. În dogmatică, se afirmă metoda biblică sau exegetică - totul este dovedit și trebuie dovedit prin texte...

Începând cu anii treizeci, predarea științelor istorice s-a intensificat. Sub contele Pratasov, istoria era văzută ca cel mai bun antidot la excesele biblice. Istoria era atunci văzută ca o dovadă din tradiție. De aceea, patrologia, „învățătura istorico-teologică despre părinții Bisericii", a fost introdusă în programul seminarului ca materie specială...

Efectul direct al exemplului occidental are și el un efect. La urma urmei, a fost o perioadă de înflorire a istoriei bisericești în Germania. Acest lucru s-a reflectat imediat în țara noastră. Neander, în special, a fost citit cu mare entuziasm. Uneori chiar ne-am propus sarcina de a combina „geniul" și erudiția occidentală cu „autoritatea" și „spiritul vieții" orientale. Interesul filosofic pentru istorie, sub influența idealismului german, se alătură și el...

Cea mai importantă dintre toate a fost trezirea unui sentiment istoric viu și imediat - apariția acelei nevoi de viziune istorică, a acelei „dorințe de a fi martor al evenimentelor", „de a ști precum știe un martor", în care Bolotov vedea însăși esența istorismului...

Cei mai buni și mai puternici oameni se angajează în munca istorică, prin atracție interioară, din nevoie spirituală. Iar puterea influenței și a exemplului lor personal, mai mult decât orice, explică această predominanță caracteristică a istoriei bisericești în sistemul de învățătură teologică rusă de la mijlocul secolului trecut, în orice caz...

Nu este locul acesta pentru a intra într-o descriere detaliată a tot ceea ce au făcut cercetătorii ruși în domenii individuale ale științei istorice

bisericești. S-au făcut multe, atât în colectarea de monumente, cât și în critica surselor, și în sinteza istorică. Însă istoricul gândirii teologice este interesat doar de o latură a acestei lucrări științifice: cum se reflectă această concentrare a atenției istorice în viziunea teologică generală asupra lumii, cum se reflectă în sinteza teologică. Și pentru aceasta este suficient să observăm doar câteva puncte de cotitură în acest proces științific...

Curentul istoric în teologia rusă începe cu Academia din Moscova. Aici a fost creată pentru prima dată școala rusă de istorici bisericești...

Filaret Gumilevski a fost primul care a introdus „metoda istorică" în predarea dogmaticii și a reușit să trezească în ascultătorii săi nu doar interesul, ci și dragostea pentru studiile istorice. Filaret a fost un cercetător. Îi plăcea să lucreze cu surse și iubea cercetarea arhivistică. Îi plăcea să adune și să compare fapte. Așa au apărut cărțile sale despre Părinții Bisericii, scriitorii spirituali ruși și imnografii greci, aproape sub forma unor dicționare. În Harkov și Cernigov, când era episcop diecezan acolo, Filaret se ocupa de „descrierea istorico-statistică". Dar Filaret nu era un colecționar în stil vechi, așa cum era Mitropolitul Evgheni. Nu era atât arheolog, cât istoric. Avea nevoie de generalizări. Și avea un dar pentru narațiune istorică și sinteză istorică. „Istoria Bisericii Ruse" a lui Filaret a fost un eveniment pentru vremea sa (publicată în 5 numere în 1847 și 1849). Pentru prima dată, întreaga istorie a bisericii ruse a fost relatată și prezentată ca un întreg viu, de la Botezul Rusiei până în 1826, și relatată clar și cu atenție. Această atenție este ceea ce îl distinge pe Filaret ca istoric. Uneori îl împiedică. Îi este greu să scrie detașat; reflectă asupra evenimentelor cu voce tare. Îi este greu să-și ascundă preferințele și antipatiile. Filaret avea un simț aproape morbid al veridicității, de unde și îndrăzneala și asprimea judecăților sale despre trecut, a recenziilor sale despre recent. Istoria perioadei sinodale din prezentarea sa s-a dovedit a fi prea sinceră. Chiar mai devreme, articolul său despre Stoglav și ritul vechi stârnise discuții...

Filaret s-a grăbit să-și publice „istoria" când Macarie a început să publice capitole din cartea sa despre creștinismul rusesc înaintea lui Vladimir în „Lectura creștină" în 1846. Filaret se temea că fusese deja întrecut în această privință. Dar Macarie a scris într-un ritm complet diferit și la o scară diferită. A conceput o lucrare în mai multe volume și a scris fiecare volum separat (prima ediție din 1857 până în 1883).

Moartea i-a întrerupt „istoria” la volumul XII, la descrierea conciliului din 1666...

Filaret se grăbea să ofere o schiță generală, încercând să arate unitatea și legătura evenimentelor, să înțeleagă procesul istoric din interior. Acum povestea sa nu este satisfăcătoare. Se spune prea puțin despre viața interioară și despre societatea bisericească, tot mai mult despre conducerea bisericii. Se adaugă prea mult din pură considerație. Titlurile se repetă prea monoton. Totuși, povestea lui Filaret este întotdeauna perspectivă, se simte mereu în ea suflarea vieții...

Macarie nu are deloc perspectivă istorică. Se limitează la pragmatismul narativ și nu se extinde dincolo de lanțul cronologic al evenimentelor. Critica surselor este aproape absentă. Macarie rămâne în istorie doar un colecționar de știri și texte. Istoria sa nu este mai mult decât un „mozaic istoriografic” (așa cum o numește N.N. Glubokovsky). Temeiul factual este singurul merit al acestei lucrări în mai multe volume. Este un monument al unei diligențe uimitoare și al unei curiozități nobile. Și într-o anumită etapă a muncii științifice, temeinicitatea factuală este un pas real și important înainte. Dar acest lucru nu ispășește neputința metodologică. Gilyarov-Platonov a numit metoda lui Macarie „mecanică”. Sau mai degrabă, Macarie nu avea deloc metodă. „Istoria” sa este scrisă fără o metodă și fără un gând călăuzitor. Aceasta este o istorie care nu a fost scrisă de un istoric. Macarie a învățat narațiunea istorică în procesul de lucru, iar ultimele volume sunt mai vii decât primele. Dar nu a dobândit niciodată o metodă...

În primii ani de predare la Academia din Moscova, Filaret Gumilevski a întâlnit un student care i-a devenit curând prieten. Era vorba de A. V. Gorski [10] (1812-1875). Timp de mulți ani, au fost uniți de o afecțiune tandră și prietenoasă și de o pasiune comună pentru știința istorică. Tocmai o pasiune care i-a captivat pe toți. „Când prietenii științei au început să slujească împreună, studiul istoriei a devenit pâinea lor cea de toate zilele”, spune istoricul Academiei din Moscova. Au continuat să lucreze împreună chiar și atunci când nu mai trebuiau să trăiască și să slujească împreună. Ajutorul lui Gorski se simte în aproape toate operele lui Filaret. A fost ajutorul unui bibliotecar și critic...

Imaginea lui Gorsky este una dintre cele mai strălucitoare din istoria științei rusești. Dar există o oarecare fragilitate tragică în ea. Există mai multă grație în această imagine decât putere...

Din exterior, Gorski ar fi putut părea o persoană speriată. S. M. Soloviov l-a acuzat direct pe Mitropolitul Filaret că a înăbușit enormul talent al lui Gorski cu despotismul său. Și această recenzie este de obicei repetată fără verificare. Dar această acuzație este complet falsă. Este adevărat că în caracterul și gândirea lui Gorski se simte întotdeauna un fel de constrângere interioară și indecizie. Totuși, aceasta nu era teama de condamnarea sau opinia altcuiva, chiar și a opiniei episcopului, ci un fel de suspiciune spirituală. Nu Filaret l-a „secat" pe Gorski. El se oprea la fiecare pas, dintr-un fel de timiditate interioară. Acest lucru este imediat evident din jurnalele sale, din primii ani...

„Din păcate", scria P.S. Kazanski despre Gorski la vremea respectivă, „cu cât cunoștințele sale devin mai vaste, cu atât, se pare, crește neîncrederea sa în sine. Asta îl împiedică atât pe el, cât și pe alții, prin intermediul lui, să-și publice operele..."

Și nu era neputința unui erudit care știe prea multe și nu poate face față cunoștințelor sale. Gorsky avea un dar pentru înțelegerea istoriei. Își controla pe deplin zianie-ul...

Era un fel de prăbușire spirituală profundă, o prăbușire a caracterului mental. Și Gorski însuși știa asta. „Deja sărac în puterea gândirii raționale independente, trebuie să fac fiecare pas după altcineva și mi-e teamă să nu fiu dus cu credulitate de lideri buni și răi." Asta spunea despre sine într-o scrisoare către un prieten. Era mereu în căutarea cuiva pe care să se sprijine. El însuși considera aceasta o consecință a unei educații închise și stricte, „sub nuiaua amenințătoare a modestiei", în casa părinților săi. „Verile copilăriei mele au trecut liniștit, modest, mortal." Gorski se plângea că în anii copilăriei sale „nu s-au obosit să i-L dezvăluie pe Dumnezeu și religia Sa sfântă în inima sa." Era împovărat de această uscăciune a inimii insuflată în el. „Mâna grijii părintești, întotdeauna precaută, m-a prețuit și, în același timp, mi-a făurit cătușe grele care au crescut adânc în sufletul meu." Era o inhibiție internă, nu o frică externă...

Gorski a intrat în academie ca un băiat, la vârsta de șaisprezece ani, de la clasa de filosofie a seminarului din Kostroma, cu doi ani înainte de termen. Auditorul academic a considerat că dezvoltarea sa este rară - apropo, era vorba de Afanasy Drozdov, pe atunci licențiat la Academie din Moscova. Dar la început, lui Gorski nu i-a fost ușor să studieze la academie. La urma urmei, el nu studiase deloc teologia în seminar și a

trebuit să studieze pentru prima dată ceea ce alții învățau deja pentru a doua oară...

Tatăl său l-a încredințat patronajului părintelui Feodor Golubinsky, de asemenea originar din Kostroma. Gorsky nu a avut niciodată înclinații filosofice și a rămas impermeabil la sugestiile filosofice ale lui Golubinsky. Dar Golubinsky l-a influențat foarte mult cu „evlavia sa caldă". De la el, Gorsky și-a moștenit grija religioasă constantă. Gorsky a rămas prieten cu Golubinsky și părintele P. Delitsyn pentru totdeauna, într-o „frăție erudită". De la ei și-a moștenit interesul pentru latura „mistică" a creștinismului. Gorsky i-a citit pe Fenelon [11] , Haman [12] și pe alții. Înfățișarea sa religioasă conține multe trăsături ale timpului lui Alexandru: atenție la vise și prevestiri, credință în comunicarea secretă a sufletelor (cf. „entuziasmul religios" din tinerețea sa și la P.S. Kazansky)...

Peste această influență mistică occidentală, a existat un val patern. Și a fost mai puternic. A fost influența lui Filaret Gumilevski. Se pare că Filaret a fost cel care i-a explicat lui Gorski pentru prima dată chemarea sa de istoric. Au devenit apropiați mai întâi pe plan academic. Mai târziu și-au amintit lungi conversații pe teme istorice, ore petrecute împreună citind manuscrise sau cărți tipărite timpurii. Dar apropierea a mers mai adânc. Filaret l-a introdus pe Gorski în lumea înțelepciunii paterne și a ascetismului. L-a învățat înțelepciunea ascetică și munca asupra lui însuși. „Lucrarea mântuirii începe în noi iarna, și anume, cu căința inimii, cu o puternică autoimersiune și cu constrângerea voinței, gândurilor și sentimentelor." L-a avertizat împotriva pasiunilor speculative, împotriva acelui spirit „aproape gnostic" care putea fi prins din cărțile germane, „dar lupul german și-a înfipt ferm ghearele în tine." Filaret l-a învățat pe Gorski spiritul bisericesc practic și al ascultării canonice. L-a avertizat să nu subordoneze credința argumentelor științei și l-a avertizat împotriva pasiunii pentru cărți în sine, care este periculoasă, ca orice pasiune. „Gustă și vezi, aceasta este calea de a cunoaște religia creștină", sacramentele și rugăciunea. Gorsky și-a amintit cu tărie această lecție. Mai târziu, a acceptat preoția pentru a se întări în lucrarea teologică și pentru bucuria de a oferi Jertfa fără sânge...

Gorski a dobândit pacea spirituală prin multe necazuri. Interdicția părinților săi l-a împiedicat să-l urmeze pe Filaret pe calea monahală. S-a supus cu amărăciune. În schimb, s-a izolat în lumea savantă. Mai

târziu, el însuși nu a mai vrut să se despartă de academie, căreia îi dăduse toată dragostea...

Gorski este izbitor prin impresionabilitatea sa, receptivitatea sa și, mai presus de toate, prin capacitatea sa insațiabilă de cunoaștere. Citea mult. Îi plăcea să citească mai mult decât să scrie. Aceasta nu era pasivitate sau lentoare a gândirii. Gorski prefera să lucreze cu surse primare pentru a construi el însuși din ele. Nu numai că a adunat materiale, dar a construit imediat, cel puțin pentru sine. Aceasta era curiozitatea unui cercetător, nu curiozitatea unui amator...

Când Gorsky a preluat departamentul de istorie bisericească al academiei, a trebuit să predea prea multe lucruri singur: de la istoria biblică până în timpurile recente. Curând însă, istoria biblică a fost separată și atribuită unui licențiat special. Dar, timp de mulți ani, Gorsky a trebuit să predea singur un curs complet de istorie bisericească generală și de istoria Bisericii Ruse. Mult timp a fost petrecut pentru dezvoltarea cursurilor...

În istoria generală, Gorsky i-a folosit cel mai mult pe Neander și Gieseler. Dar a elaborat totul personal și din surse. Gorsky l-a apreciat foarte mult și pe Mosheim. Ceea ce l-a atras la Neander a fost dorința și capacitatea sa de a găsi sensul religios al evenimentelor, capacitatea sa de a descrie procesul istoric „ca un întreg unic, într-o legătură armonioasă și strânsă a tuturor părților sale". În prelegerile sale, Gorsky s-a străduit, în primul rând, să arate această „legătură internă a faptelor", nu s-a mulțumit cu pragmatismul extern și a vorbit despre dezvoltarea organică. S-a oprit mai mult asupra istoriei dogmelor. Mai târziu, a predat și dogmatică folosind metoda istorică. Dintre manualele occidentale de dogmă, a folosit de obicei cursurile lui Staudenmayer și Kuhn, precum și Canis și Philippi. Doar o parte a prelegerilor a fost publicată - istoria Evangheliei și a Apostolilor. Aceasta este, de fapt, filosofia istoriei Noului Testament, expusă cu o rară perspicacitate - se arată de-a lungul istoriei cum Hristos trezește credința în ucenici și în oameni...

De asemenea, merită menționate experiențele exemplare ale biografiilor patristice - viețile erudite ale lui Atanasie, Vasile, Epifanie, Teodoret. Ascultătorii săi și-au amintit și de caracterizarea sa de neuitat a lui Origen...

Însă subiectul principal al lui Gorski a fost istoria Bisericii Ruse. Și, în primul rând, trebuie să remarcăm munca sa privind descrierea

manuscriselor slave ale Bibliotecii Sinodale din Moscova - a fost asistat în aceasta de K. I. Nevostruyev (†1872). [13] Rodul muncii intense de mai mulți ani a fost „Descrierea" bibliotecii în șase volume (I-V, 1855-1869; Volumul VI, tipărit la acea vreme, a fost lansat abia în 1917). Aceasta nu este doar o descriere a manuscriselor în sensul propriu al cuvântului, ci este și o evaluare sau caracterizare bine fundamentată a monumentelor și a semnificației lor ca surse istorice. Acesta era planul Mitropolitului Filaret cu privire la Depozitul de Carte Sinodal, de a introduce tot acest material manuscris nou în circulația științifică imediat, cu interpretarea corectă. De aceea, a vrut să încredințeze acest lucru „propriilor săi" și nu i-a plăcut interferența unor străini, precum Pogodin [14] sau Undolski. [15] Gorski a îndeplinit sarcina într-un mod exemplar. Valoarea durabilă a operei sale constă în faptul că, în loc de o descriere externă, el a oferit o investigație. Acest lucru se aplică în special descrierii manuscriselor biblice; până în ziua de azi își păstrează toată importanța ca experiment în istoria textului slav al Bibliei. Tocmai acest volum a dat naștere la critici. Cenzura a întâmpinat dificultăți în a-l adopta. Cartea a fost examinată de Ioan Sokolov, pe atunci încă arhimandrit. El a găsit aici un reproș la adresa Bisericii noastre - „nu avea Cuvântul lui Dumnezeu într-o formă pură, completă, ci îl accepta și îl citea într-o formă coruptă", până în vremea lui Ghenadie. Ioan a fost tulburat de faptul că nu exista un singur exemplar „exact" al celor Șaptezeci, a fost tulburat și de detaliile codului lui Ghenadie, imaginea lui Beniamin Dominicanul. Nu ar fi mai bine să se omită întregul comentariu, întreaga parte critică-cercetătoare? Cu acordul lui Filaret, Gorski a compus o „scuză" împotriva revocării cenzorului, apărând libertatea criticii istorice a documentelor din propriul domeniu. În aceste privințe nu a ezitat...

Gorski nu a fost atât arheograf, cât istoric în sensul cel mai adevărat. El a perceput documentele și monumentele cu ochii unui cercetător. Și a avut o viziune istorică bine gândită asupra lumii, propria sa filozofie a istoriei ruse. Cel care l-a impresionat cel mai mult în timpul său a fost Polevoi. Acest lucru este legat de interesul său constant pentru viața interioară a oamenilor bisericești înșiși - modul în care învățătura creștină era acceptată în viața de zi cu zi și în viață. Prin urmare, nu a fost interesat atât de documentele oficiale, cât de monumentele literare, în special viețile și predicile, care deschideau accesul la această lume interioară. Și tocmai la lecțiile lui Gorski se întoarce definiția lui Gilyarov-Platonov a sarcinii istoricului bisericesc rus: „să prezinte viața poporului rus ca o comunitate de credincioși". În această

formulare, istoria Bisericii Ruse nu a fost încă scrisă până în ziua de azi...

Această înțelegere a sarcinilor istoriei bisericești ruse din acea vreme era cea mai evidentă în rândul istoricilor școlii din Kazan. Este suficient să menționăm numele lui A. P. Șceapov [16] (1831-1876). Deja în celebra sa disertație despre schisma rusă, această atenție la latura cotidiană a vieții bisericești este foarte remarcabilă. Și aceasta este valoarea acestei cărți, cu toate lacunele și exagerările ei. Un om nestăpânit și pasionat, Șceapov s-a creat prin puterea unei improvizații inspirate și nu a fost capabil de o muncă metodică, în ciuda întregii sale sârguințe și eficiențe extreme, până la punctul de a uita de sine. A citit prelegerea introductivă la academie pe tema: Ortodoxia și naționalitatea rusă. Acesta a fost un program despre istoria credinței populare. Nu a îndeplinit acest program și s-a pierdut prea devreme pentru știință. Znamenski vorbește de bine despre el în istoria sa a Academiei din Kazan. „Șceapov a zburat deasupra academiei ca un meteorit trecător, care strălucea și ilumina obiectele cu o lumină fantastică și, poate, falsă; dar lumina ei era încă puternică și, pentru oamenii atenți, reușea să lumineze un drum lung înainte, care nu fusese vizibil până atunci." Lucrările timpurii ale lui Șceapov sunt caracteristice, ca simptom, ca indicator al nevoii trezite de a construi istoria Bisericii, ca istorie a întregului corp. În parte, aceasta a fost o reflectare directă a tendințelor academice moscovite, în parte poate fi explicată prin influența slavofilismului...

Gorski nu a fost doar un cercetător, nu doar un maestru, ci și un profesor. A fost un profesor incomparabil, a predat prin cuvânt și viață, a predat nu doar în catedră, ci și în bibliotecă (a fost bibliotecar la academie pe tot parcursul mandatului său de profesor, până la numirea sa ca rector). A știut să trezească entuziasmul academic la studenți, a știut să trezească în ei un simț istoric, a știut să-i atragă spre munca istorică - și întotdeauna folosind surse. Și-a urmărit îndeaproape propriii studenți și pe alții, ajutându-i cu sfaturi sau avertismente academice. Îi plăcea să lucreze pentru alții. „Există o legendă în Academia Teologică din Moscova că strălucirea uimitoare a justificării canonice și istorice din celebrele rezoluții ale lui Filaret se datorează în mare măsură lui Gorski." Gorski a lucrat mult la Noul Testament rusesc. Gorski l-a ajutat pe Serghie, mai târziu arhiepiscop de Vladimir, în lucrarea sa la „Menologia completă a Răsăritului". Ajutorul lui Gorski pentru Filaret Gumilevski a fost deja menționat. Influența sa poate fi simțită și în multe alte moduri. El a fost cel care i-

a sugerat lui Golubinsky ideea de a baza reconstrucția structurii și vieții Bisericii Ruse antice pe material bizantin - el însuși a dat exemple ale unei astfel de analize comparative în prelegerile sale. Gorsky a sugerat, de asemenea, metoda lui Kapterev [17] în lucrările sale despre istoria Patriarhului Nikon și a timpului său - Kapterev a folosit și materiale deja selectate de Gorsky...

Gorski a reușit să creeze o mișcare științifică în academie. Prin exemplul său personal, el a mărturisit și a reamintit că știința este o ispravă și un serviciu...

O școală de istorici a fost creată în cadrul Academiei din Moscova. În primul rând, trebuie să-l numim pe E. E. Golubinsky [18] (1834-1912). Nu-i plăcea să recunoască cât de mult îi datora lui Gorsky în opera sa. Era de un spirit complet diferit. Golubinsky aparținea generației din care au ieșit liderii nihilismului. Există ceva din această denunțare aistorică în el, în însăși metoda sa istorică, în însăși psihologia operei sale istorice. Aceasta este, mai presus de toate, neîncrederea sa suspicioasă, aproape suspiciune în raport cu sursele. Pare surprins de fiecare dată când este convins de fiabilitatea și autenticitatea surselor sau monumentelor sale. Se așteaptă să întâlnească peste tot falsuri, contrafăcături, distorsiuni, povești nesigure, zvonuri false, credințe superstițioase, legende. El presupune întotdeauna posibilitatea unei înșelăciuni deliberate. Aceasta este o trăsătură foarte clară a Iluminismului la el...

Golubinsky transformă neîncrederea și suspiciunea cotidiene într-o metodă istorică. El vrea să contrasteze „istoria mincinoasă", care îi înșală pe ceilalți fără a fi ea însăși înșelată, cu „istoria reală", adevărată și sobră...

Golubinsky și-a propus sarcina de a scrie o istorie a Bisericii Ruse folosind o metodă „critică". Aceasta însemna, în primul rând, critica surselor. Dar Golubinsky nu a separat niciodată critica surselor de critica vieții în sine, a evenimentelor și obiceiurilor. „Critic" pentru el însemna „expunerea". Și în primul volum al „Istoriei" sale, el este, de fapt, angajat într-o oarecare expunere a nesiguranței tradițiilor istorice și a opiniilor acceptate despre primele vremuri ale creștinismului rus. Totuși, aceasta este doar o latură a operei sale. Cu o grijă excepțională, Golubinsky selectează și clasifică toate știrile și faptele care au supraviețuit până în zilele noastre, iar rezultatul este o imagine, deși

un mozaic și cu lacune, a vieții interne și a structurii vechii Biserici Ruse...

Lui Golubinski nu-i plăceau generalizările filosofice în istorie, nu căuta legi ale dezvoltării și nu avea o analiză sociologică. Era istoric-publicist. Și în toate se putea simți „raționamentul său militant", așa cum academicianul V. G. Vasilievski a descris în mod potrivit maniera istorică a lui Golubinski...

Golubinsky avea propriul său ideal bisericesc-practic, foarte tipic pentru vremea sa. Era o combinație particulară între cel mai acut occidentalism și spiritul provincialismului cotidian. Acceptarea extremă a reformei lui Petru se îmbină cu venerația antichității bisericești, pre-bizantine. El aștepta reforme în viața Bisericii Ruse, în primul rând. Este necesar să se ridice nivelul cultural al clerului, să se consolideze activitatea lor didactică - să se distragă atenția de la plug la carte. Aceasta presupunea o schimbare a condițiilor sociale. Acest ideal personal al lui Golubinsky se simte întotdeauna în evaluările și caracteristicile sale istorice. El credea că unui istoric i se dă dreptul să judece, să execute și să glorifice. În istorie, el dorea să vadă, în primul rând, oameni vii, „întrucât în istorie, ca și în viața reală, pe care o reproduce, fiecare persoană are semnificație doar ca personalitate morală vie și, întrucât simțul nostru moral caută să fie în comunicare vie cu oamenii istorici și vrea să știe dacă ar trebui să-i onorăm sau să pronunțăm asupra lor o judecată strictă, așa-numită, istorică..."

Golubinsky a reușit să publice doar primul volum al „Istoriei" sale, „perioada pre-mongolă", în două jumătăți. Și acest lucru a fost posibil doar cu ajutorul arzător al lui Macarie, pe atunci deja Mitropolit al Moscovei, care a ajutat atât cu banii pentru publicare, cât și cu autoritatea sa ierarhică atunci când au apărut zvonuri despre lipsa de încredere a lui Golubinsky. După moartea lui Macarie, Golubinsky nu a mai avut patroni influenți, metoda sa critică părea periculoasă și a trebuit să părăsească prea devreme predarea la Academie. Și abia la bătrânețe a putut publica prima jumătate a celui de-al doilea volum, pregătită pentru publicare cu mulți ani înainte. La scurt timp după aceea, și-a pierdut vederea. A doua jumătate a celui de-al doilea volum a fost publicată după moartea sa, într-o schiță... Golubinsky nu a fost un maestru al sintezei istorice. Puterea sa consta în detalii, în testarea și colectarea faptelor. Dar entuziasmul său jurnalistic nu a rămas fără influență în istoriografia rusă. El a reamintit că istoria este viața cea mai creată. La Academia din Moscova, predarea comună a lui

Golubinsky și Kliucevski a atras atenția asupra dezvoltării istoriei bisericești ruse...

Munca în domeniul istoriei bisericești antice a continuat cu nu mai puțină intensitate. Merită menționat numele lui P. S. Kazansky (1819-1878), care a scris despre istoria monahismului, antic și rusesc; el aparține generației mai în vârstă și „manierei vechi" de istorie. A. P. Lebedev [19] (1845-1908), care a ocupat o catedră la Academie timp de mulți ani și apoi a plecat la Universitatea din Moscova, unde l-a înlocuit pe protopopul Ivanțov-Platonov, s-a bucurat de o mare influență. Lebedev a atras studenți către el. Multe monografii istorice și patrologice valoroase au fost scrise și publicate pe temele pe care le-a atribuit. Este suficient să numim numele lui A. P. Dobroklonsky [20] și N. N. Glubokovsky. [21] Dar Lebedev însuși nu a fost un cercetător independent. El a urmărit literatura occidentală pe tema sa mai mult decât a studiat subiectul în sine. El era de părere că, în primul rând, era necesar să se „pună la curent" cu știința occidentală. A încercat să-și familiarizeze ascultătorii cu aceasta cât mai pe scurt posibil. Și acesta este meritul său incontestabil. Lebedev iubea să scrie, scria ușor și viu, cu o acuitate jurnalistică și chiar o fervoare, și cu inevitabila simplificare. Acest lucru este cel mai vizibil în istoria mișcărilor dogmatice. Lebedev nu a fost deloc teolog și vorbește despre disputele teologice fără nicio participare internă la ele, ca un observator extern - tocmai indiferent, dar nu detașat. Și în cea mai bună dintre cărțile sale, în celebra sa disertație despre primele sinoade ecumenice (1879), tocmai această pătrundere simpatică în sensul evenimentelor descrise și discutate lipsește. Acest lucru a fost bine demonstrat la vremea sa de părintele Ivanțov-Platonov în analiza sa detaliată a acestei cărți...

În lucrările sale ulterioare, Lebedev a rămas doar un popularizator, adesea foarte neglijent. Cu toate acestea, tocmai accesibilitatea și stilul său jurnalistic au reușit Lebedev să atragă mulți oameni către munca istorică. Și în istoria științei rusești, numele său ar trebui amintit cu respect...

F. A. Ternovsky (1838-1884), profesor la Academia și Universitatea din Kiev, care a lucrat și el în mare parte la manuale, a aparținut aceluiași curent publicistic în istoriografia bisericească... Această manieră publicistică în istoriografie este foarte caracteristică acelei epoci...

Fondatorii școlii istorice bisericești de la Academia din Sankt Petersburg, I. E. Troitsky (1832-1902) și V. V. Bolotov (1853-1900), aveau un stil complet diferit...

Troitsky a lucrat în principal la istoria Bizanțului. A fost un cercetător atent și precaut, de la care se puteau învăța metode și intuiție istorică. A fost un istoric cu o perspectivă teologică și practică foarte largă. În trecut, a putut vedea oameni vii, a putut arăta psihologia evenimentelor. Cea mai semnificativă carte a sa este dedicată chestiunii relațiilor dintre Biserică și stat în Bizanț („Arsenius, Patriarhul Niceei și Constantinopolului și Arseniții", Sankt Petersburg, 1873, din „Lectura creștină"). Troitsky consideră factorul decisiv a fi discordia dintre clerul „alb" și cel „negru" din Bizanț, disputa dintre „economiști" și „acriviști". Această discordie a ajutat statul să depășească influența clerului, divizat și neunit, așa cum era cazul în Occident. În Bizanț, grupul monastic strict câștigă inițial, dar curând și acesta cade sub supremația statului. Troitsky a fost interesat și de lupta internă dintre adepții tradiției orientale și inovatorii de tip occidental, în epoca Unirii de la Lyon și mai târziu. De asemenea, a urmărit cu atenție viața Orientului ortodox modern...

Bolotov a combinat darul unui istoric cu perspicacitatea unui teolog. Acest lucru se simte cel mai mult în prima și tânăra sa carte despre Origen (1879). Aceasta este o analiză exhaustivă și exemplară a învățăturii lui Origen despre Sfânta Treime, realizată pe baza unor texte pe care autorul știe să le aducă la viață. Și imaginea lui Origen însuși prinde viață, ca și cum ar raționa cu voce tare. Această imagine este prezentată pe un fundal istoric viu, într-o serie vie de scriitori și teologi antici. Problema complexă a relației dintre arianism și origenism este explorată foarte subtil. Aceasta este o analiză istorică realizată de un teolog. Iar sensibilitatea teologică face ca analiza în sine să fie deosebit de convingătoare. Cartea lui Bolotov a fost publicată în același an cu disertația lui Lebedev. O comparație a acestor două cărți este foarte instructivă din punct de vedere metodologic...

Această primă carte a lui Bolotov a rămas cea mai semnificativă din moștenirea sa literară. Nu a scris niciodată o a doua carte. În anii 1880 a lucrat la surse despre istoria nestorianismului, dar la acea vreme era interzis să scrie despre „erezii" și „eretici" și nu și-a finalizat cercetările. Bolotov nu a murit la bătrânețe. A lăsat în urmă o serie de eseuri foarte subtile pe teme specifice, în principal despre istoria Orientului non-

grec, care dezvăluie tot talentul său analitic strălucit. Deosebit de remarcabile sunt „tezele" sale despre Filioque, compilate pentru Comisia Sinodală pentru Chestiunea Vechi-Catolică. Bolotov ajunge la concluzia că această învățătură occidentală poate fi admisă și tolerată ca o opinie teologică privată, ținând cont de autoritatea Sfântului Augustin, deși nu coincide ca sens cu „theologoumenon" oriental fundamental (sau capadocian) [22] - „prin Fiul". Dezacordul în învățătura teologică despre procesiunea Duhului Sfânt nu a fost motivul principal sau decisiv al rupturii dintre Bizanț și Roma. Bolotov a fost interesat de „Împărțirea Bisericilor" nu doar ca istoric. Și în tinerețe a tradus unul dintre tratatele lui G. Overbeck despre romanism și ortodoxie, cu note care arată interesul său personal (în „Lectura creștină" din 1882 și 1883)...

Bolotov ca istoric este cel mai bine ilustrat de cursul său academic, publicat după moartea sa din notițe studențești. Deosebit de important este cel de-al patrulea volum, dedicat istoriei gândirii teologice în perioada Sinoadelor Ecumenice. Aici, darul compoziției istorice și perspicacitatea unui teolog sunt pe deplin evidente, iar cineva simte imediat că întreaga construcție a fost verificată metodic în toate detaliile și amănuntele sale. Această fiabilitate și autenticitate deosebite se simt întotdeauna la Bolotov...

Bolotov a avut întotdeauna mulți studenți, iubea și știa cum să supravegheze munca începătorilor. Întotdeauna le alegea subiecte cu calcule metodologice și, mai presus de toate, încerca să-i învețe cum să manipuleze sursele. Era o școală a metodei și experienței istorice...

Metoda istorică dezvăluie diversitatea și variabilitatea trecutului bisericesc. Și nu mai este necesar să ne referim la trecut în tăcere ca dovadă de „constanță". În viața Bisericii de-a lungul secolelor, observăm, în orice caz, nu doar „constanță", ci și creștere, creativitate și dezvoltare. Structura canonică, conștiința teologică de sine, ritul și carta liturgică, viața de zi cu zi și isprăvile, și multe altele din viața Bisericii se dovedesc a fi o magnitudine istorică, variabilă, în creștere și vie, prinde contur în timp. Este firesc să concluzionăm de la variabilitatea din trecut la variabilitatea din prezent. Cercetarea arheologică capătă o urgență practică. Și se pune întrebarea cum să se împace fidelitatea față de tradiție cu nevoile vieții create. Această întrebare a fost întotdeauna auzită sau sugerată de toți istoricii bisericești ruși încă din anii '50...

Liturgia devine o știință istorică. Știința „antichităților ecleziastice” în stilul vechilor cercetători încetează să mai satisfacă. Atenția cercetătorilor se îndreaptă către istoria ulterioară, bizantină și rusă veche, a sistemului liturgic. Și devine necesară atragerea de materiale noi și adesea nepublicate. Acest lucru a fost deja simțit viu de Părintele A. V. Gorsky atunci când descria manuscrisele liturgice ale Bibliotecii Sinodale. Printre studiile speciale, este necesar să se menționeze lucrările lui I. D. Mansvetov, N. F. Krasnosel'tsev, Arhipreotul K. T. Nikolsky, A. A. Dmitrievsky. Mai târziu, în anii '90, Dmitrievsky, în timpul călătoriilor sale în Orientul Mijlociu, a reușit să adune materiale excepțional de bogate și aproape neatinse despre istoria cultului bizantin și să-și implice studenții de la Academia din Kiev în dezvoltarea acestuia. Inițiativa explorării manuscriselor în Orient aparține Episcopului Porfiry Uspensky (1804-1885). Acesta a trebuit să petreacă mulți ani la Constantinopol, Athos și Palestina cu o misiune oficială. Întors în Rusia, a adus cu el o bogată colecție de manuscrise grecești, icoane antice și alte antichități, care nu a fost încă pe deplin utilizată de cercetători. Mai degrabă anticar și erudit decât cercetător, un om cu o minte ageră și destul de neliniștită, dar fără o școală critică, Porfirie, totuși, în numeroasele sale cărți istorice, a pus o bază factuală solidă pentru dezvoltarea ulterioară a istoriei bisericii bizantine. Ar trebui menționate și numele arhimandriților. Antonin Kapustin (1818-1894), Episcopul Arseni Ivașcenko (1830-1903), Episcopul Amfilohie de Kazan (1818-1893), Arhiepiscopul Makari Mirolyubov (1817-1894), Arhiepiscopul Serghii Spasski (1830-1904) au fost mai degrabă colecționari decât cercetători, dar contribuția lor la istoria științei rusești nu trebuie subestimată...

De un interes deosebit a fost istoria „ritului vechi” rus, condamnat atât de grabnic și neglijent la vremea respectivă. Din punct de vedere istoric, acest „rit” s-a dovedit acum a fi destul de justificat. Dar a devenit cu atât mai evident că adevărata acuitate a „vechilor credincioși” ruși nu consta atât în acest rit „vechi”, cât în sensul dureros și fals al bisericii... De asemenea, este necesar să menționăm lucrările despre istoria artei bisericești, bizantine și rusești vechi. Aceasta a fost o disciplină nouă, care a înlocuit vechea „arheologie”, creată în mare parte prin lucrările cercetătorilor ruși: F. I. Buslaev, N. P. Kondakov, N. V. Pokrovsky și alții...

Metoda importantă din punct de vedere metodologic a fost compararea constantă a monumentelor materiale și literare...

Metoda istorică a fost transferată și în știința dreptului bisericesc. Acest lucru a fost resimțit parțial deja la Ioan de Smolensk, în analiza sa a surselor canonice. Este mult mai pronunțat la adepții săi. De un interes deosebit au fost întrebările despre istoria disciplinei penitențiale. Ar trebui menționate numele lui A. S. Pavlov, Protopopului M. I. Gorchakov, N. S. Suvorov, N. A. Zaozersky, T. V. Barsov, V. F. Kiparisov, I. S. Berdnikov. Și problema „schimbabilității" disciplinei canonice și a „canonicității" sistemului sinodal existent a fost ridicată de mai multe ori...

Astfel, în școala istorică, conștiința de sine a bisericii este reelaborată. Iar teologul trebuia să-și tragă propriile concluzii din noua experiență.

7. Metoda istorică a teologiei sistematice.

Dezvoltarea intereselor istorice bisericești se reflectă imediat în dezvoltarea teologiei dogmatice sau sistematice. Deja în anii treizeci sau patruzeci, „metoda istorică" a devenit un obicei. Cu toate acestea, strict vorbind, nu a fost întotdeauna o metodă „istorică" în sensul propriu. De obicei, era mai degrabă o metodă a așa-numitei „teologii pozitive" - o selecție și o revizuire atentă a tuturor textelor și mărturiilor în ordine cronologică. Așa este și cu Macarie în dogmatica sa. Nu fiecare aplicare a materialului „istoric" este prin urmare cercetare istorică. „Istoricismul" intervine doar atunci când mărturia surselor este percepută nu doar ca un argument dogmatic, ci și ca o dovadă istorică, în toată unicitatea sa temporală și pe un fundal istoric viu. Cu alte cuvinte, „istoricismul" în metoda teologică este legat de conceptul de „dezvoltare". Încă nu este suficient să învățăm să percepem și să distingem culorile istorice ale textelor. Trebuie să învățăm, de asemenea, să le vedem într-o conexiune organică, în unitatea vieții în desfășurare. În acest sens, chestiunea „ortodoxiei" scriitorilor pre-niceeni, în special a apologeților, este foarte caracteristică, ea fiind o confuzie și o tulburare pentru savanții secolului al XVII-lea (cf. disputa dintre Petavius și Bull privind sensul uzului pre-niceen) și, în vremurile ulterioare, pierzându-și această acuitate odată cu trezirea unui simț istoric autentic...

În literatura teologică rusă, problema „metodei istorice" a apărut pentru prima dată sub pretextul chestiunii „autorității sfinților părinți", a semnificației dogmatice a mărturiilor patristice. La Academia din Sankt Petersburg, sub conducerea contelui Pratasov, se înclina să accepte fiecare sistem patristic în ansamblu, ca mărturie

dogmatică, ca expresie a Sfintei Tradiții (cf. nota despre aceasta a licenței I. I. Lobovikov). Tocmai din școala din Moscova s-au auzit voci de avertizare împotriva acestui lucru. Mitropolitul Filaret a insistat că mărturiile patristice ar trebui să fie acceptabile doar în legătură cu baza biblică și nu într-o calitate autosuficientă. Filaret Gumilevski a subliniat că operele părinților sunt, în primul rând, o mărturisire vie a credinței și experienței lor, dar nu încă un monument dogmatic. Din acest punct de vedere, Academia din Moscova se temea de transformarea patrologiei într-o știință teologică. În același timp, însă, momentul relativității istorice și al subiectivității era mai degrabă nuanțat decât momentul dezvoltării. Dar deja Gorski, în prelegerile sale despre dogmatică, remarca faptul dezvoltării.

„Cum ar trebui să privim dogma creștină? A fost ea întotdeauna aceeași în ceea ce privește numărul de adevăruri explicate și certitudinea acestor adevăruri? Când dogma este considerată un gând divin, ea este una și neschimbătoare, completă, clară și definită în sine. Dar când dogma este considerată un gând divin, asimilat sau încă în curs de asimilare de către mintea umană, atunci masivitatea sa externă crește în mod necesar cu timpul. Ea este aplicată la diverse relații umane, întâlnește anumite gânduri ale sale și, în contact, le explică și este ea însăși explicată; contradicțiile și obiecțiile o scot din starea sa calmă, o forțează să-și dezvăluie energia divină. Uneori, secole și națiuni nu o înțeleg, o resping; în cele din urmă, ea câștigă stăpânire de sine. Este adevărat, nu a fost învinsă nici măcar atunci când falsitatea a triumfat asupra ei...”

Noile descoperiri ale minții umane în domeniul adevărului, experiența sa treptat crescândă, îi adaugă claritate. Ceea ce anterior putea fi încă pus la îndoială era acum deja indubitabil, o chestiune hotărâtă. Astfel, fiecare dogmă are propria sa sferă, care în decursul timpului crește, intră în contact din ce în ce mai strâns cu alte părți ale dogmei creștine și cu alte principii care se află în mintea umană; toate acestea cresc împreună, sunt întruchipate într-un singur trup, sunt animate de un singur spirit; întreaga sferă a minții este luminată de aceasta; toate științele, cu cât sunt mai mult în contact cu dogma, câștigă în precizie, pozitivitate; odată cu trecerea timpului, un sistem complet și strict de cunoaștere devine din ce în ce mai posibil. Acesta este cursul dezvoltării dogmei, aceasta este viața ei. Este o stea cerească!” (înregistrare în jurnalul lui Gorski) ...

Începând cu anii șaizeci, tendința „istorică” în predarea dogmaticii a devenit deosebit de proeminentă. Carta din 1869 prevedea explicit că teologia dogmatică ar trebui predată „cu o expunere istorică a dogmelor” (inclusă în cartă la insistențele protopopilor Ianîșev și I. Vasiliev). La Academia din Sankt Petersburg, dogmatica a fost predată timp de mulți ani de A. L. Katanski (1836-1919). Absolvent al Academiei din Sankt Petersburg, a petrecut câțiva ani ca licență la Academia din Moscova în arheologie bisericească și liturgie la începutul carierei sale academice, iar aici s-a familiarizat cu atmosfera istorică a cursurilor. În „amintirile” sale, el însuși notează influența lui Gorski. De asemenea, a primit sfaturi de rămas bun de la Gorski când a fost transferat la Sankt Petersburg pentru a studia dogmatica. Dintre dogmaticii heterodocși, i-a urmat cel mai mult pe Klee și Canis.

Katansky a ridicat deschis problema laturii istorice a dogmei. „Forma” sau „schema externă” a dogmei are istorie, iar odată cu imuabilitatea dogmei ca adevăr revelat, există o creștere în latura formală - inițial o anumită formă sau formulă era prea îngustă pentru adevărul revelat în ea și, prin urmare, inevitabil s-a extins. Aceasta a fost creșterea sau dezvoltarea unui limbaj și a unei utilizări a cuvintelor mai perfecte, „operă dogmatico-filologică”. Și la aceasta se adaugă imediat o remarcă deloc prudentă: „limbajul uman imperfect nu poate da expresii complet precise”. Și chiar mai aspru: „formula istorico-bisericească a dogmei și dovezile sale în dogmatică sunt o chestiune secundară”. Pentru teologia dogmatică, nu litera este importantă, ci sensul acestei litere, „sensul care era legat de un adevăr cunoscut chiar și atunci când formula cunoscută nu exista încă”. Tot ce este istoric este retrogradat prea repede în domeniul neimportantului.

Pentru vremea sa, articolul lui Katansky „Despre expunerea istorică a dogmelor” (în „Lectura creștină” din 1871) a fost un manifest îndrăzneț. Cu toate acestea, învățătura sa era puțin „istoric”. Istoricismul se limita la faptul că delimita cu atenție mărturiile pe epoci, separa „teologia biblică” de „ecleziastică” sau „patristică”, fără a diminua însă legătura lor organică și inseparabilă etc. - acest lucru era foarte util din punct de vedere metodologic. Aceasta învăța pe cineva să citească în fiecare mărturie doar ceea ce era în ea și să nu investească în ea prin analogie un sens care abia era implicit în ea. Tocmai aceasta este natura cărților lui Katansky: o disertație despre sacramente conform învățăturii părinților și scriitorilor din primele trei secole (1879, într-o anexă specială Katansky notează că numărătoarea în șapte a sacramentelor este de origine medievală occidentală și a fost adoptată în Orient

relativ târziu) și în special cartea sa târzie despre har (1903, din „Lectura creștină" pentru anii precedenți). Valoarea acestor lucrări constă în faptul că textele patristice individuale sunt revizuite și comparate cu mare atenție, conform autorilor lor; o astfel de analiză „dogmatic-filologică", în orice caz, facilitează sinteza ulterioară, chiar dacă analistul însuși se limitează doar la un „rezumat" al datelor sale. Katansky era convins că lucrările patristice sunt „singurul mijloc de a reînvia gândirea noastră teologică lentă și săracă". Inițial, a vrut să dezvolte „teologia biblică", să scrie „dogmatică biblică" (cf. articolul său „Despre studiul perioadei biblice a Noului Testament în termeni istorico-dogmatici" în „Lectura creștină" din 1872); dar se temea să fie cunoscut drept „protestant..."

La Academia din Kiev, sub noua cartă, dogmatica a fost predată de Arhimandritul Silvestru Malevanski (1828-1908, ulterior episcop și rector al academiei). Acesta și-a publicat prelegerile și le-a subliniat chiar în titlu: „O experiență a teologiei dogmatice ortodoxe cu o expunere istorică a dogmelor" (1878-1891, cinci volume). Se pare că, sub influența lui Homiakov, Silvestru pornește de la experiența dogmatică a Bisericii, de la „conștiința religioasă comună a Bisericii universale". Iar sarcina istoricului devine să urmărească și să arate cum această experiență se consolidează în definiții dogmatice și formulări teologice. Dogma, în această înțelegere, se dovedește a fi nu doar un dat extern, ci și o sarcină internă a gândirii bisericești. Dogmatistul trebuie să depășească simplele referințe justificative la trecut, la texte și mărturii istorice. El trebuie să descrie însuși procesul de recunoaștere a adevărului revelat, în dialectica sa internă, pe fondul unui context istoric specific. Adevărul nu este revelat omului pentru ca acesta să-l recunoască doar în exterior și să-l păzească, ca pe o comoară imobilă, fără să-l atingă cu puterea sa mentală. Iar fidelitatea față de tradiția apostolică nu înseamnă că aceasta ar trebui păstrată „doar în imobilitate mortală". Dogma este dată ca revelație și este acceptată prin credință. Dar simplul acord sau acceptarea dogmelor ca fiind date din exterior nu este suficientă. Doar credința vie, asimilarea adevărului revelat prin „sentiment religios" și conștiință, „transformând dogma credinței în natura spiritului nostru", salvează. Și numai printr-o astfel de asimilare prin conștiință dogma devine ceea ce ar trebui să fie pentru om, „să devină pentru el adevărata lumină, luminându-i adâncimile întunecate și un nou principiu de viață, introducând o nouă viață adevărată în natura sa, pentru transmiterea ei întregii compoziții spirituale a omului". Altfel, dogma va fi ca o sămânță bună care a căzut pe o stâncă. O dogmă trebuie asimilată

intern și stăpânită de conștiință sau gândire. „Rațiunea nu poate crea dogme noi, ci prin puterea propriei inițiative poate asimila pe deplin dogme predefinite, date, transformându-le în proprietatea sa, în natura și viața sa." Iar rațiunea „ridică la nivelul cunoașterii" ceea ce este direct acceptat de credință. Biserica mărturisește dogma, îmbrăcând adevărul revelației în forma cea mai precisă și potrivită și, prin aceasta, „o ridică la nivelul de adevăr indubitabil, incontestabil". Plenătatea divină a adevărului este conținută într-o anumită dogmă de la bun început, dar trebuie revelată, dezvăluită, recunoscută. Și în aceasta constă întreaga importanță a eficacității istorice a gândirii. „Dogmele apar acum în fața rațiunii care le studiază nu în forma pură, originală în care sunt conținute în revelația divină, ci într-o formă mai mult sau mai puțin dezvoltată și formată, ca și cum ar fi trecut deja printr-un proces lung și complex de conștientizare a Bisericii care a existat de atâtea secole..."

Dogmatistul trebuie să înțeleagă sau să demonstreze dogma în „dialectica" internă a acestui „proces al conștiinței..." ecleziastic.

Silvestru nu și-a implementat pe deplin programul. Analiza sa istorică este adesea insuficient de profundă. A adunat și a prelucrat material patristic cu mare atenție. Dar nu există aproape nicio istorie biblică a dogmei, iar trecerea de la „predica apostolică" la „dogmele părinților" rămâne inexplicabilă. În orice caz, a fost un pas înainte foarte semnificativ, „de la Macarie". „Ca și cum un curent de aer proaspăt ar fi izbucnit într-o cameră înăbușitoare și s-ar fi respirat o adiere de veselie și spațiu" (Alexei I. Vvedensky)...

Un nou motiv pentru a ridica problema sensului dezvoltării dogmatice în dogmatică și teologie a fost oferit de relațiile cu „vechii catolici". Reprezentanți individuali ai Bisericii Ruse au participat la primele conferințe vechi-catolice de la Köln, Constanța, Freiburg și Bonn în perioada 1872-1875. Discuția despre condițiile unei posibile „reunificări" a vechilor catolici cu Biserica Ortodoxă a condus în mod natural la problema istorico-teologică a dezvoltării, cel puțin sub pretextul unei întrebări despre limitele și standardele „obligatoriului" și „permisului" în Biserică. A fost necesar să se determine compoziția și conținutul „conștiinței universale a Bisericii" și să se găsească o modalitate de a distinge și delimita cu încredere „localul" și „universalul" în tradiție. Învățătura Părinților a fost acceptată ca standard al mărturisirii. Este adevărat, aceștia s-au orientat imediat către studiul cazurilor individuale de divergență sau dezacord

doctrinar, iar Conferința de la Bonn din 1875 a fost dedicată în primul rând chestiunii procesiunii Duhului Sfânt. Însă, tot timpul, această întrebare fundamentală despre sensul și limitele „schimbătorului" sau „schimbătorului" și „neschimbătorului" în doctrină, despre păstrarea tradițiilor și dreptul la interpretare teologică este implicită. În literatura rusă, această întâlnire teologică cu Occidentul a fost reflectată destul de viu. Apropierea de vechii catolici a fost simpatizată și promovată în mod special de părintele I. L. Ianîșev, pe atunci deja rector al Academiei din Sankt Petersburg, care fusese anterior la Biserica Rusă din Wiesbaden, de prof. I. T. Osinin, care fusese anterior psalmist la Copenhaga, și de A. A. Kireev. Este caracteristic faptul că opinia generală era atunci mai degrabă împotriva începutului dezvoltării dogmaticii. Aceasta a fost o respingere a „dogmei Vaticanului". Sub impresia proaspătă a Conciliului Vatican, principiul dezvoltării dogmaticii a fost perceput mai degrabă ca un mijloc de extindere a limitelor „obligatoriului" în credință și de transformare a opiniilor „locale" sau private într-o dogmă „universală". Și principiul dezvoltării s-a opus în mod persistent începutului tradiției, păstrării și păzirii „credinței antice", așa cum a fost revelată în epoca sinoadelor ecumenice, în „Biserica neîmpărțită", înainte de divizarea bisericilor...

Chestiunea „dezvoltării dogmatice" a fost ridicată cu o nouă urgență încă din anii '80 de Vlad Soloviov. Și din nou în același context „roman", ca mijloc de justificare a dezvoltării dogmatice a Bisericii Romane. Acest lucru i-a împiedicat pe mulți să discearnă însăși esența problemei. Adevărul lui Soloviov era că simțea viu realitatea sacră a istoriei în Biserică.

„Pe baza conceptului de Biserică ca trup al lui Hristos (nu în sensul unei metafore, ci al unei formule metafizice), trebuie să ne amintim că acest trup crește și se dezvoltă în mod necesar și, prin urmare, se schimbă și se îmbunătățește. Fiind trupul lui Hristos, Biserica tot nu este trupul Său glorificat, complet îndumnezeit...

Dar chiar și acum, ca trup viu al lui Hristos, ea posedă deja începuturile viitoarei vieți perfecte...

Și în existența istorică a Bisericii vizibile, acestui trup divin i s-a dat deja totul de la bun început, dar nu totul este descoperit sau revelat, ci doar treptat revelat sau revelat. Conform comparației din Evanghelie, acest trup universal (împărăția lui Dumnezeu) ne este dat ca sămânță divină. Sămânța nu este o parte sau un organ separat al trupului viu;

este întregul trup, doar în posibilitate sau potențialitate, adică într-o stare ascunsă și nearticulată pentru noi, dezvăluindu-se treptat. În această revelație, se revelează în fenomenul material doar ceea ce în sine, ca formă formatoare și forță vie, era deja conținut inițial în sământă."

Dezvoltarea nu distruge, ci presupune triumful dezvoltării. Dezvoltarea este revelarea unei idei interne. Și mai degrabă o împlinire decât o schimbare. Un organism nu trăiește prin schimbare, ci prin conservarea reciprocă a părților sale. Și această integritate organică, sau catolicitate, este deosebit de caracteristică dezvoltării bisericii...

Soloviev vorbește despre Biserică deja în „Fundamentele religioase ale vieții" și fără nicio legătură cu problema unificării bisericilor (capitolul despre Biserică a fost publicat inițial în „Rus" în 1882, adică înainte de articolele despre „Marea Dezbatere"). El nu menționează în mod special „dezvoltarea dogmatică" aici. Ci stabilește doar un principiu general.

„Dacă condiția esențială a bisericii este ca nimic nou să nu contrazică ceea ce este vechi, atunci aceasta nu este pentru că este vechi, ci pentru că este produsul și expresia aceluiași Duh al lui Dumnezeu, care acționează neîncetat în Biserică și care nu se poate contrazice pe sine..."

Acceptăm și onorăm ceea ce s-a transmis în Biserică nu doar pentru că s-a transmis (căci există și tradiții rele), ci pentru că recunoaștem în ceea ce s-a transmis nu produsul unui anumit timp, loc sau persoane, ci produsul acelui Duh al lui Dumnezeu, care este mereu și pretutindeni prezent și umple totul, care mărturisește și în noi ceea ce a fost odată creat de El în Biserica antică, astfel încât să recunoaștem adevărul exprimat mai înainte, dar mereu același, prin puterea harică a aceluiași Duh care l-a exprimat atunci. Prin urmare, fiecare formă și fiecare decret, chiar dacă este exprimat la un anumit moment și prin anumite persoane, dar dacă aceste persoane au acționat în acest sens nu în numele lor și nu în numele lor, ci din întregul și în numele întregii Biserici trecute, prezente și viitoare, vizibile și invizibile - o astfel de formă și un astfel de decret al lor, conform credinței noastre, purcede din Duhul lui Hristos inerent și acționând în întreaga Biserică și trebuie, prin urmare, recunoscut ca sfânt și imuabil, ca purcând cu adevărat nu din vreo parte a Bisericii și prin loc și timp, nu de la membrii ei individuali în particularitatea și separarea lor, ci din

întreaga Biserică a lui Dumnezeu în unitatea și integritatea ei nedespărțită, ca conținând întreaga plenitudine a harului divin."

Aici chiar și apropierea verbală de Khomyakov este incontestabilă...

Și în același sens, Soloviev vorbește despre dezvoltarea dogmatică în cartea sa din Zagreb: „Istoria și viitorul teocrației" (capitolul despre dezvoltarea dogmatică a fost publicat inițial în „Orthodox Review", decembrie 1885, cu o notă de aprobare din partea editorilor). Strict vorbind, nici aici Soloviev nu merge mai departe decât Vincent de Lerins [23] (vezi „Commonitorium", capitolele 22 și 23)...

„Dezvoltarea dogmatică" pentru Soloviev constă în faptul că „«jurământul de credință» original, rămânând complet inviolabil și neschimbat, este din ce în ce mai mult revelat și clarificat pentru conștiința umană". Biserica nu a adăugat și nu a putut adăuga nimic la adevărul intern al acestor poziții dogmatice, ci „le-a făcut clare și incontestabile pentru toți ortodocșii". Adversarii lui Soloviev nu ar argumenta împotriva acestui lucru. Doar că își imaginează această perfectibilitate istorică a definițiilor bisericești ca fiind ceva complet relativ și secundar, pur și simplu în virtutea istoricității lor. Pentru Soloviev, o astfel de ruptură bruscă între cele două laturi ale existenței bisericești: umană și plină de har, era de neconceput. Biserica crește și devine asemenea trupului lui Hristos, adică tocmai în dualitatea sa. „Căci schimbările în acceptabilitatea umană corespund inevitabil schimbărilor relative în eficacitatea puterilor divine, tocmai în măsura în care această eficacitate este condiționată de acceptabilitatea umană". Aceasta este o simplă aplicare a adevărului fundamental al „sinergismului" sau al cooperării dintre „natură" și „har..."

Adevărata acuitate a disputei cu Soloviov constă tocmai în problema sensului istoriei bisericești. Adversarii lui Soloviov afișează constant o concepție denigratoare asupra istoriei, o schemă simplificată și umanistă, ca și cum ajutorul divin nu ar fi un factor în structura istorică. Și un anumit sentiment redus de eclezialitate este legat de acest lucru. Polemica cu Soloviov din revista „Credință și rațiune" din Harkov este deosebit de caracteristică în acest sens. Interesul acestei polemici constă tocmai în faptul că aici Soloviov era certat de oameni fără opinii originale, aici o persoană obișnuită se certa cu el. Și, în efortul de a proteja inviolabilitatea tradiției originale, adică a Scripturii, adversarii lui Soloviov au ajuns inevitabil la o evaluare redusă a Sinoadelor Ecumenice. Cu o duritate neașteptată, ei au

insistat că nu a existat un ajutor „special” al Duhului Sfânt la Sinoade și că nu era nevoie de el. Sinoadele au păzit doar tradiția și au explicat-o în raport cu „nevoile accidentale ale Bisericii care trăia la acea vreme”. Prin urmare, mărturiile conciliare au mai degrabă doar o semnificație istorică și negativă, ca o condamnare și excludere a anumitor erezii sau erori. „Acțiunile extraordinare” ale Duhului au încetat odată cu încheierea și încheierea canonului Noului Testament. Iar sfinții apostoli au transmis învățătura divină succesorilor lor în tradiție orală și scrisă „în întregime”. În înțelegerea lui Soloviev, Sinoadele Ecumenice au definit și descris adevărul creștin original cu o nouă precizie și cu autoritate obligatorie, iar în această precizie și autoritate rezidă importanța și noutatea lor, o nouă etapă sau grad de certitudine. Pentru adversarii săi, sinoadele doar i-au detronat pe eretici. Pentru ei, toată plenitudinea era aproape literalmente concentrată în creștinismul timpuriu; aproape că au îndrăznit să vorbească despre un „catalog de dogme” apostolic.

Și în toată istoria ulterioară a Bisericii nu a existat nicio creștere. S-a exprimat o presupunere și mai îndrăzneață, conform căreia definițiile dogmatice arată o anumită slăbire a vieții bisericești. „Este corect să vedem dezvoltarea adevărului în faptul că dogmele sale sunt consemnate în definiții precise?” Și nu era oare necesar să se „scrie” și să se „definească” pentru că „vizualitatea” originală a contemplării apostolice s-a pierdut? Succesorii apostolilor, evident, „nu au putut asimila adevărul divin revelat la fel de clar și distinct ca apostolii înșiși, pentru că ei înșiși nu L-au văzut pe Domnul și nu au auzit cuvintele Sale cu propriile urechi; în același timp, au pierdut multe mici trăsături ale martorilor direcți, care intră inconștient în sufletul martorului ocular și dau viață și putere impresiilor sale.” Procesul de uitare a continuat în viitor. „Și așa a continuat: vivacitatea concretă a adevărului s-a pierdut și tot ce a mai rămas din el au fost formule, cuvinte și cuvintele, după cum se știe, nu exprimă niciodată plenitudinea unui fenomen real.” Singura cale de ieșire din acest proces inevitabil a fost consolidarea amintirilor apostolice.

„Așadar, dogmele noastre, adică formulele noastre dogmatice, nu sunt urme ale vreunei dezvoltări, progrese, ci, dimpotrivă, sunt martori ai regresiei, martori ai faptului că adevărul a început să se estompeze în conștiința credincioșilor și a trebuit să fie întărit cu definiții verbale” (vezi articolul lui E. L., „Se dezvoltă Biserica în sens dogmatic?”, în revista „Wanderer”, 1889).

Întregul argument este o variație a modelului tipic al istoriografiei protestante: istoria bisericii ca declin. Adversarii lui Soloviev au argumentat prea mult împotriva lui...

Adevărul lui Soloviov era că a stabilit o metodă pentru teologia dogmatică. Soloviov era mai apropiat de Episcopul Silvestru decât adversarii săi și nu se deosebea de el în atâtea privințe. Cei doi sunt reuniți și legați de un singur sentiment de bisericesc, un apel comun la experiența Bisericii. În această experiență, plenitudinea adevărului este dată deodată, dar este recunoscută și disecată treptat și descrisă în definiții obligatorii. Întregul sistem dogmatic este o astfel de „revelație" a dogmei unice originale despre Dumnezeu-omul.

„Dezmembrarea dogmatică a adevărului creștin unic este faptul dominant al istoriei bisericii de la începutul secolului al IV-lea până la sfârșitul secolului al VIII-lea. Sarcina doctrinei bisericești nu a fost de a descoperi noi adevăruri, ci de a revela din nou același adevăr original."

Iar semnificația definițiilor conciliare ale credinței nu constă atât în vechimea lor („dimpotrivă, într-un anumit sens erau noi"), cât în adevărul lor: „au fost acceptate în virtutea legăturii lor interne cu datele fundamentale ale revelației creștine". Înșuși Soloviev a remarcat că el și adversarii săi aveau un dezacord real cu privire la modul de înțelegere a mărturiei apostolice despre Biserică ca trup al lui Hristos – în sens direct și real, deși misterios, sau doar figurat. Adversarii lui Soloviev arată foarte clar dorința de a limita puterea învățăturii bisericești; și, dimpotrivă, exagerează în mod evident imobilitatea și completitudinea tradițiilor antice. Soloviev încearcă întotdeauna să aducă înțelegerea teologică la sursele sale primare: la experiența și învățătura Bisericii. „Ortodoxia este ținută laolaltă nu numai de vechime, ci și de Duhul veșnic viu al lui Dumnezeu." Și în această privință Soloviev este de acord cu Homiakov.

„Deciziile directe și evidente ale Bisericii universale au pentru noi nu doar un sens formal și nu doar o autoritate externă. Vedem aici o manifestare reală și vie a autorității confirmate de Dumnezeu, condiționată de acțiunea reală și vie a Duhului Sfânt...

Fiecare membru adevărat al Bisericii participă moral la deciziile acesteia prin încredere și iubire pentru marele întreg divino-uman în reprezentanții săi vii. Fără această participare morală a turmei înseși, a poporului lui Dumnezeu însuși, la actele dogmatice ale Bisericii universale, păstorii nu ar putea să-și manifeste în mod corespunzător

autoritatea spirituală, iar Duhul lui Dumnezeu însuși nu ar găsi în Biserică acea combinație de iubire și libertate care atrage acțiunea Sa. Fiecare decizie a Bisericii universale, fiind acțiunea sa proprie, venind din interior de la Duhul lui Dumnezeu care locuiește în ea, constituie un pas pozitiv pe calea dezvoltării sale interne, a creșterii și desăvârșirii sale în plinătatea staturii lui Hristos...

Dezvoltarea doctrinei bisericești (în legătură cu dezvoltarea generală a Bisericii) nu este o teorie, ci un fapt care nu poate fi negat în mod serios, rămânând în același timp pe temeiuri istorice..."

Soloviov are un merit metodologic incontestabil. Numai prin metoda istorică sau „genetică" se poate construi un sistem de teologie bisericească. Oponenții lui Soloviov nu aveau o metodă. Profesorul Alexei I. Vvedensky a vorbit ulterior foarte tăios despre această înapoiere metodologică sau neputință a dogmaticilor ruși. [24] El a subliniat insuficiența completă a simplelor referințe la texte sau mărturii, la autoritate și ascultare. Dogmatica trebuie construită prin metoda „genetică". În spatele fiecărei dogme, în primul rând, trebuie să auzim spiritual întrebarea la care răspunde: „aceasta este o analiză a cerințelor naturale ale spiritului cu privire la cutare sau cutare adevăr". Și apoi trebuie stabilită mărturia pozitivă a Bisericii, din Scriptură și din tradiție: „și aici nu există nicidecum un mozaic de texte, ci o creștere organică a unui concept..."

Atunci dogma va prinde viață și va fi revelată în toată profunzimea ei speculativă. Va fi revelată, în primul rând, ca un răspuns divin la o cerere umană, ca un fel de „amin" divin. În al doilea rând, va fi revelată ca o mărturie a Bisericii. Și, în final, se va dovedi a fi un „adevăr evident", pe care este de neconceput din punct de vedere spiritual și dureros să-l contrazici. „Dogmatica, satisfăcând cerințele contemporane, trebuie, așadar, să creeze constant, ca să spunem așa, din nou dogme, transformând cărbunele negru al formulelor tradiționale în pietre transparente și autoluminoase ale adevărurilor de credință..."

Astfel, metoda istorică trebuie să se îmbine cu cea filosofică...

8. Influența crizei filosofice din anii '60 asupra teologiei. Teofan Pușcatul și Ioan de Kronstadt.

Criza filosofică a anilor '60 a afectat și teologia. Temele morale ascund temele metafizice...

„Apropierea” Bisericii „de viață”, despre care s-a vorbit atât de mult la vremea respectivă, putea fi înțeleasă în multe feluri diferite. Fie ca putere a Bisericii asupra lumii, pe care V. Soloviov a numit-o mai târziu „teocrație”, încercând să aducă Biserica în lume și astfel să reînnoiască cultura. Fie ca adaptarea Bisericii la lume, acceptarea și asimilarea culturii seculare și existente, așa cum s-a dezvoltat istoric. Am rezolvat prea des și naiv această problemă în al doilea sens. Așa s-a dezvoltat liberalismul bisericesc rus, mai cotidian și banal decât teologic. A fost o acceptare și o justificare naivă sau „dogmatică” a bunăstării lumești și chiar banale, o „religie seculară” în sensul cel mai direct, fără ispită ascetică.

Și nu este greu de observat că acest spirit „secular” provine dintr-o sursă germană, că este o simplă aplicare sau aplicare a acelui pietism patriarhal, a acelui cult al virtuților domestice și al confortului, care era caracteristic Germaniei protestante în anii '40 și chiar în anii '60. Câte cărți „virtuoase” au fost apoi traduse în rusă sau adaptate din germană. În acei ani, „moralitatea creștină” era citită în țara noastră tocmai din cărți germane. Programul seminarului de teologie morală, conform cartei din 1867, a fost elaborat în conformitate cu „sistemul” lui Hr. Palmer și, în plus, „Etica teologică” a lui R. Rothe era foarte recomandată. În Academia din Moscova, au aderat la Sailer (încă sub influența părintelui F. Golubinsky). În Academia din Kazan, Filaret Filaretov a predat teologie morală după De Wette. [25] Manualul de teologie morală al lui Platon din Teba (răposatul arhiepiscop de Kostroma), publicat în 1854, a fost compilat în principal conform sistemului catolic al lui Stapf, publicat în anii 1840 atât în germană, cât și în latină. Același Platon a tradus din latină „Memorandumul pentru preot”, publicat la Viena de mekhitariști [26] (1857, tradus de M. 1860; nu s-a indicat că aceasta era o traducere).

Manualul protopopului P. F. Solarsky [27], publicat în anii 1960, a fost, de asemenea, compilat din manuale germane, atât protestante, cât și catolice („Note despre teologia morală ortodoxă”, 3 volume, 1860, 1862, 1863; cf. „Teologia morală ortodoxă”, 1869, ediția a VI-a, 1901). Ulterior, cunoscutul sistem al lui Martensen [28] a fost tradus din daneză (și dogmatica sa a fost tradusă). Aceeași influență a manualelor străine s-a resimțit și în literatura rusă despre teologia pastorală.

Supraestimarea obișnuită a momentului moral este foarte tipică. „Teologia pastorală” de Arhimandritul Kirill Naumov (1853) a fost construită ca o „expunere sistematică a îndatoririlor morale ale

păstorului Bisericii". S-a atras atenția asupra incompletitudinii și impreciziei unei astfel de definiții în același timp: pastorul are îndatoriri mai înalte decât cele „morale", și anume acțiuni sacramentale. A. Kirill nu a scris sub influență străină, ci a reflectat spiritul vremii în cartea sa. Și același lucru se repetă și în vremurile ulterioare. În revista pastorală practică „Ghid pentru păstorii rurali", în anii '60 și '70 au existat cele mai puține articole despre preoție, poate despre rezolvarea unor cazuri complicate „din practica pastorală" și, mai ales, despre învățătura bisericească. Materialul patristic a fost selectat cu aceeași tendință.

Este foarte caracteristic faptul că, conform cartei din 1867, Teologia Pastorală (introdusă în program ca materie separată sub Pratasov în 1838) a fost abolită în seminarii și înlocuită de „Ghidul practic pentru păstori". Teologia pastorală nu a fost dezvoltată nici în academii. Este curios că a fost adesea predată de laici (cum ar fi, de exemplu, profesorul V. F. Pevnițki de la Academia din Kiev, [29] care a ocupat departamentul timp de mulți ani)...

În învățământul academic, cel mai tipic reprezentant al acestui creștinism moralizat și al acestei religiozități secularizate a fost protopopul I. L. Ianîșev (1826-1910), numit rector al Academiei din Sankt Petersburg după transformarea acesteia, iar mai târziu protopop de curte și duhovnic. Înainte de aceasta, fusese preot în străinătate și, o vreme, predase teologie și filozofie la Universitatea din Sankt Petersburg. Idealul său erau facultățile de teologie ale universităților germane. La Academie, a ales teologia morală și pedagogia pentru predare, iar această alegere în sine a fost destul de indicativă, întrucât până atunci se obișnuise ca rectorul să predea dogmatică.

Ianîșev și-a început învățătura cu o prelegere despre predecesorii săi, bazată pe textul: „Cărturarii și fariseii au șezut pe scaunul lui Moise." Ascultătorii au înțeles că se gândea la Macarie și Ioan...

Învățătura lui Ianîșev părea neașteptată și prea îndrăzneață. Consiliul academic a întâmpinat dificultăți în a aproba spre publicare disertația de doctorat a rectorului său, prezentată în 1872 în manuscris, sub titlul: „Starea doctrinei conștiinței, libertății și harului în sistemul teologic ortodox și o încercare de a explica această doctrină". Lucrarea lui Ianîșev a fost scrisă sub forma unei analize critice a definițiilor dogmatice ale conceptelor discutate în hărțile patriarhale, în Mărturisirea și Catehismul Ortodox, în Damaschin și în manuale

rusești „binecunoscute” (în Macarie). Ianîșev nu găsește „o doctrină suficient de definită” în aceste cărți și preferă să caute această certitudine printr-o altă metodă, una psihologic-filosofică. Recenzorii oficiali ai manuscrisului său au constatat că opiniile sale „uneori, cel puțin aparent, nu coincid cu expunerea învățăturii pe aceste subiecte din sistemele noastre teologice și cărțile simbolice”. Prin urmare, Consiliul Academiei a considerat dificil, pe propria răspundere, să aprobe spre publicare o carte al cărei punct de plecare este discutarea și critica „astfel de expuneri de credință care sunt autorizate prin binecuvântarea Sfântului Sinod” (Minute ale Sinodului din 14 octombrie 1872). Lucrarea a fost complet oprită în Sinod din cauza „disimilarității semnificative” a învățăturii dezvoltate în acesta cu cea general acceptată și cu cărțile simbolice (decret din 19 martie 1873). Macarie și-a dat opinia despre cartea lui Ianîșev în Sinod...

Ianîșev a putut să-și publice prelegerile abia la sfârșitul anilor '80 și este foarte interesant să comparăm cursul său cu prezentarea teologiei morale de către episcopul Feofan Govorov, care a predat la Academia din Sankt Petersburg înaintea lui Ianîșev - vezi „Calea spre mântuire”. Aceste cărți sunt despre lucruri complet diferite, iar această diferență este foarte tipică. Ianîșev expune, în esență, moralitatea naturală, și într-un spirit foarte optimist, și o prezintă drept moralitate ortodoxă. Aceasta este, în primul rând, o justificare a lumii. „Bunurile pământești” sunt acceptate ca un mediu necesar, în afara căruia creșterea morală este imposibilă - „aceea fără de care virtutea este imposibilă”. Aceasta include nu numai proprietatea sau posesiunile în toate formele lor, ci și „plăcerea” însăși, asociată cu achiziționarea și posesia, și toate „bucuriile pământești”. Monahismul și ascetul nu pot fi aprobate din acest punct de vedere. În misticismul contemplativ al asceților, Ianîșev a găsit doar quietism. „Ascetism” el numea puterea activă a rațiunii și voinței asupra a tot ceea ce este exterior și involuntar, cu alte cuvinte, dezvoltarea caracterului (cf. die innerweltliche Askese in Protestantism). Și într-o astfel de interpretare, „ascetismul” se dovedește a fi aproape identic cu „prudența lumească...”

Părerile lui Ianîșev nu au fost deloc originale, el doar a continuat tradiția acelei „Ortodoxii ușoare”, al cărei reprezentant cel mai proeminent în generația anterioară a fost protopopul Pavski. Ulterior, a fost necesară reconstruirea teologiei morale din nou, ca învățătură despre viața spirituală...

De la începutul secolului trecut, monahismul contemplativ a renascut în Rusia, în mare parte sub influența discipolilor marelui bătrân Paisie, care acum se stabilesc în diverse mănăstiri și schituri rusești. Munca intelectuală și preoția sunt restabilite. Și acest lucru a răspuns unei nevoi profunde. Căutarea vieții spirituale captivează mulți, și în cele mai diverse straturi sociale ale societății și poporului rus. Problema drumului personal, a personalității creștine, este ridicată foarte acut și accentuat. Iar noua tendință devine foarte curând perceptibilă și remarcabilă în orice. „Călugărul rus" din sinteza lui Dostoievski nu apare din întâmplare. Și nu este o coincidență faptul că drumurile lui Gogol și ale slavofililor bătrâni, K. Leontiev, Dostoievski, Vlad, Soloviov și Strahov, și chiar ale lui Lev Tolstoi, care a venit aici în ceasul melancoliei tăcute și al langurii de neînțeles de pe patul de moarte, se intersectează în Optina Pustyn...

Optina Pustyn nu a fost singurul centru spiritual, așa cum „influența moldovenească" nu a fost singura și nici nu a fost decisivă. Au existat și vizite secrete ale Duhului. În orice caz, începutul secolului trecut în soarta Bisericii Ruse a fost marcat și marcat de un fel de schimbare internă și misterioasă. Acest lucru este evidențiat de imaginea profetică a Sfântului Serafim de Sarov (1759-1833), isprava sa, bucuria sa, învățătura sa. Imaginea sfințeniei nou revelate a rămas mult timp nerezolvată. În această imagine, isprava și bucuria, povara luptei rugătoare și lumina deja cerească, prefigurarea unei lumini deja nepământene, sunt combinate atât de minunat. Bătrânul slab și dificil, „bietul Serafim", cu o îndrăzneală neașteptată, mărturisește despre tainele Duhului. El a fost mai degrabă un martor, decât un învățător. Și chiar mai mult: imaginea sa și întreaga sa viață sunt deja o manifestare a Duhului. Există o asemănare internă între Sfântul Serafim și Sfântul Tihon. Însă Sfântul Serafim amintește și mai mult de vechii văzători, Sfântul Simeon mai mult decât alții, cu îndrăzneața sa chemare de a căuta darurile Duhului. Sfântul Serafim a fost bine citit în Părinți...

În experiența sa, tradiția originară a căutării Duhului este reînnoită. Sfințenia Sfântului Serafim este atât străveche, cât și nouă. „Adevăratul scop al vieții noastre creștine constă în dobândirea Duhului Sfânt al lui Dumnezeu." Și nu există alte scopuri și nu pot exista, orice altceva trebuie să fie doar un mijloc. Prin untdelemnul care le-a lipsit fecioarelor nechibzuite din parabola Evangheliei, Sfântul Serafim a înțeles nu faptele bune, ci harul Duhului Atotsfânt. „Săvârșind virtuți, aceste fecioare, în nebunia lor duhovnicească, credeau că singurul lucru creștin este să săvârșească singure virtuțile, ... și înainte de a

primi harul Duhului lui Dumnezeu, dacă îl realizează sau nu, nu le păsa..."

Astfel, spiritualitatea se opune puterii și moralismului. Sensul și împlinirea vieții creștine este că Duhul locuiește în sufletul uman și îl transformă „în templul Divinului, în camera luminoasă a bucuriei veșnice". Toate acestea sunt aproape cuvintele Sfântului Simeon, căci experiența este aceeași (și nu este nevoie să presupunem influența literară)...

Spiritul este dăruit, dar este și căutat. Se cere o ispravă, o dobândire. Iar harul dăruit este revelat într-o lumină inefabilă (cf. descrierea lui Motovilov în celebra sa notă despre Sfântul Serafim)...

Sfântul Serafim aparține în sinea lui tradiției bizantine. Și în el aceasta devine din nou cu adevărat vie...

În dezvoltarea bisericii ruse, sfințenia și erudiția au fost separate. În tradiția Starețului Paisie, s-a dezvăluit posibilitatea unei noi încheieri și încheieri. Cel mai important lucru a fost restaurarea creativă a tradiției contemplative și ascetice bizantine, cândva întreruptă. Acest lucru a avut curând un efect în literatură. În anii 1940, Optina Pustyn a început să publice traduceri patristice ale Starețului Paisie și ale ucenicilor săi, care au rămas încă în manuscris, deși destul de răspândite în copii de casă. Inițiativa publicării a aparținut Starețului Optina, Părintele Macarie (1788-1860) și lui I. V. Kireevsky. Această intenție a fost susținută de Părintele F. A. Golubinsky, care putea fi foarte util datorită rangului și poziției sale de cenzor spiritual, și de Prof. S. P. Șevirev. Filaret al Moscovei a fost, de asemenea, foarte înțelegător, deși ulterior a fost oarecum jenat: „Nu vor oamenii de la Optina să publice brusc prea mult?" Golubinsky a explicat că se grăbeau să profite de participarea și ajutorul său, „fără de care, probabil, nimic nu s-ar fi publicat". Prima lucrare publicată a fost „Viața" Starețului Paisie, cu o anexă a unora dintre scrisorile și scrierile sale și ale prietenului său, Stareț Vasili Polianomerulski (1847); chiar mai devreme, un articol despre Stareț Paisie a apărut în „Moskvityanin" (în decembrie 1845). Apoi, următoarele au fost publicate în traducere de către Stareț Paisie și alții: predicile catehetice ale lui Nichifor Theotokos (un scriitor din secolul al XVIII-lea, editor al cărții Isaac Sirianul în traducere greacă, Arhiepiscop de Astrahan), tradiția lui Nil Sorsky către ucenici, întrebările și răspunsurile lui Varsanufie și Ioan, predicile lui Simeon Noul Teolog,

predicile catehetice ale lui Teodor Studitul, predica despre dragoste a lui Maxim Mărturisitorul (tradusă de Tertius Filippov), operele lui Isaac Sirianul, Avva Fallasie, Avva Dorotei (traduse de Părintele Clement Zederholm), predicile lui Marcu Ascetul, predicile lui Orsisie (traduse din latină de Părintele Clement), viața Cuviosului Grigorie Sinaitul și altele. Pe lângă persoanele menționate mai sus, la traducere au participat următorii frați monahi: Părintele Clement Zederholm, Părintele Leonid Kavelin (mai târziu stareț al Lavrei Sfintei Treimi), Părintele... Iuvenali Polovțov (decedat în rang de Arhiepiscop al Lituaniei), Părintele Ambrozie Grenkov (1812-1891), mai târziu un celebru părinte de la Optina. Sub supravegherea Părintelui Ambrozie, a fost publicată o traducere „semi-slavă" a Scării, iar din limba rusă, două cărți ale Sfântului Ioan Maximovici: „Calea împărătească a Crucii Domnului" și „Heliotropion", precum și „Scrisori și viața Părintelui Macarie" etc. Editura Optina a fost un fel de repetare a operei Părintelui Paisie însuși, care a adunat în jurul său un cerc de traducători. Și în scurt timp, o serie de cărți exemplare pentru lectură și reflecție spirituală au fost introduse în lectura rusă. Exista deja o cerere spirituală pentru aceste cărți...

Cărților vechi și traduse li s-au alăturat experimente noi și independente. În primul rând, trebuie să-l numim pe Episcopul Ignatie Briancianinov (1807-1867). Intrat într-o mănăstire în tinerețe, a urcat destul de repede scara obișnuită a ascultărilor monahale și timp de mulți ani a fost starețul Schitului Serghie, nu departe de Sankt Petersburg, apoi Episcop al Caucazului (în Stavropol). A fost un zelot foarte strict al tradiției ascetice. De asemenea, a aderat la tradiția Starețului Paisie, prin ucenicii celebrului Părinte Leonid, mai târziu Starețul Optina. „Experimentele ascetice" ale Episcopului Ignatie au fost scrise cu mare inspirație și foarte expresiv. Idealul sobrietății spirituale este conturat, cu un avertisment special împotriva visării cu ochii deschiși. Dar pregătirea ascetică, smerenia și abnegația nu ascund scopul misterios al întregului drum: dobândirea păcii lui Hristos, întâlnirea cu Călătorul ceresc și Oaspetele sufletelor care caută. „Vii! - Nu văd chipul venirii Tale, văd venirea Ta..."

Ignațiu simte mereu o luptă cu influențele mistice ale epocii lui Alexandru, care erau puternice în vremea sa. Pentru el, era o spiritualitate fermecătoare și imaginară, nu sobră, otrăvită de mândrie, prea grăbită și nu aproba deloc citirea cărților mistice heterodoxe, în special „Imitația". Există o anumită asprime în modul în care vorbește despre cultura seculară. „Învățătura este lampa bătrânului." Și aproape

ajunge la agnosticism. Există întotdeauna o nuanță de dezamăgire, aproape angoasă, în cuvintele sale despre renunțare. În mod ciudat, în aspectul său personal nu este dificil să găsești trăsături ale aceleiași epoci ale lui Alexandru. Aceasta explică, poate, toată asprimea negărilor sale, lupta cu sine însuși. În notițele lui W. Palmer despre călătoria sa în Rusia există o poveste foarte interesantă despre Schitul Sergievskaya, unde Ignațiu era atunci stareț - se pare că Palmer a vorbit cel mai mult cu Ignațiu (asta se întâmpla în 1840). Cu o franchețe neașteptată, lui Palmer i s-a povestit aici despre criza internă a clerului rus.

„Clerul nostru este extrem de ușor de lăsat pradă opiniilor noi și ciudate, citește cărți ale unor autori neortodocși și chiar necredincioși, luterani și alții. Academia Teologică este infectată cu principii noi și chiar și „Lectura creștină" este infectată cu ele, deși în ea sunt publicate multe traduceri ale părinților antici. Rusia nu este poate departe de o explozie de liberalism eretic în ea. Avem o înfățișare bună: am păstrat toate riturile și simbolurile Bisericii primitive; dar toate acestea sunt un cadavru, există puțină viață în ele. Clerul alb este reținut cu forța în ortodoxia ipocrită doar de frica de popor..."

Această caracterizare este interesantă prin acuitatea cu care este colorată. Sesizează întreaga amploare a divergenței, dacă nu chiar a rupturii, a două tradiții bisericești, monahală și seculară. „Albă" și „Neagră". Și din această perspectivă, imaginea episcopului Ignațiu devine mai clară, cu toată neîncrederea și alienarea sa...

Și totuși, el a rămas un om complet modern în psihologia și obiceiurile sale mentale. Acest lucru a fost cel mai clar evident în faimoasa sa dispută cu Sfântul Teofan despre natura spiritelor și a îngerilor. Ignațiu a respins cu fermitate orice posibilitate de a considera orice din ființa creată ca fiind complet imaterial. Doar Divinitatea poate fi considerată complet imaterială și nu este potrivit în acest sens să echivalăm sau să echivalăm creația cu Dumnezeu. Limitarea presupune o anumită materialitate, o legătură cu spațiul și timpul. Și, în final, sufletul este conectat și co-extins cu trupul - este greu de considerat sufletul însuși ca fiind complet imaterial. În parte, unele motive patristice sunt repetate în aceste argumente, dar influența filosofiei idealiste se simte și mai puternic. Ignațiu însuși se referă la relativitatea conceptului de materie conform învățăturilor științei moderne și identifică spiritualul cu eteric. „Sufletul eteric este un corp volatil foarte subtil, având întreaga înfățișare a corpului nostru grosier,

toate membrele sale, chiar și părul, caracterul său facial, într-un cuvânt, o asemănare completă cu acesta." În orice caz, aceasta amintește mult mai mult de filosofia naturală romantică decât de tradiția paternă. Demonii intră și ies dintr-o persoană, precum aerul atunci când respiră...

Teofan, în obiecțiile sale, a subliniat, mai presus de toate, simplitatea sufletului și este greu de considerat conștiința sau conștiința doar ca ceva „eteric!". Pentru a explica legătura dintre suflet și trup, nu există niciun motiv pentru a reifica sufletul, este suficient să admitem afinitatea lor dinamică. Cu toate acestea, Teofan a fost de acord să admită că sufletul este, cum ar spune, îmbrăcat într-o anumită „coajă, subțire, eterică". Referințele la chimie și matematică sunt greu de convingător în raționamentul teologic. Argumentele lui Teofan epuizează complet întrebarea...

Nu este mai puțin caracteristic faptul că învățătura lui Ignațiu despre învierea trupului rămâne nespusă. Este adevărat că el a văzut în toată natura un semn sau simbol secret al „învierii morților". Dar întreaga sa lucrare binecunoscută „Cuvânt despre moarte" (1863) este construită ca și cum nu ar exista înviere. Dezcorporarea sufletului este descrisă în termeni aproape platonici. Moartea este eliberarea sufletului de legăturile corporalității grosolane. Dacă ne amintim că pentru Ignațiu sufletul însuși este deja subtil material prin natură, atunci învierea se dovedește a fi imposibilă și inutilă, decât sub forma unei noi asprime a vieții...

Un continuator credincios și tipic al tradiției patristice în ascetism și teologie a fost Feofan Govorov (1815-1894), cândva episcop de Tambov, mai târziu episcop de Vladimir. Nu a rămas mult timp episcop domnesc, apoi a trăit retras în Schitul Vîșenskaia, din eparhia de Tambov, timp de aproape douăzeci și opt de ani întregi. Modul său de viață în schit a fost foarte strict și, după câțiva ani de trăit în mănăstire, s-a retras într-o singurătate aproape absolută, neprimind pe nimeni. De aceea este numit de obicei Pustnicul. Dar lui Feofan însuși nu-i plăcea când oamenii vorbeau despre „recluziunea" sa. „Au făcut din singurătatea mea o recluziune. Nu este nimic retras în asta. M-am încuiat ca să nu mă deranjeze, dar nu în interesul unui ascetism strict, ci în interesul lecturii nestingherite." El a subliniat întotdeauna că s-a încuiat „pentru studii de carte" - „așa că se dovedește că sunt un cititor de cărți și nimic mai mult". Este caracteristic faptul că, încă la Academie, în cererea sa de admitere la tunsoare, a menționat studiile

teologice: „având un zel constant pentru subiectele teologice și pentru viața pustnică, eu, pentru a le combina pe amândouă în slujba Bisericii care mi-a fost încredințată, am făcut jurământul de a-mi dedica viața chemării monahale." Și ulterior a părăsit din nou scaunul episcopal de dragul vieții pustnice și al teologiei. Dar, în același timp, nu și-a întrerupt comunicarea scrisă cu lumea, continuându-și isprava pastorală și misionară de scriitor. Corespondența sa personală a fost, de asemenea, foarte extinsă. Pentru mulți, a devenit un părinte duhovnicesc în absență. Teofan nu a exagerat importanța izolării exterioare. Dimpotrivă, i-a sfătuit pe alții să nu se grăbească în izolare. „Când rugăciunea ta devine atât de puternică încât totul te va ține în inimă înaintea lui Dumnezeu, atunci vei avea izolare chiar și fără izolare...

„Caută această încuietoare, dar nu te mai obosi cu asta. Poți hoinări prin lume cu ușile închise sau poți lăsa întreaga lume să intre în camera ta..."

Feofan a absolvit Academia din Kiev în același an ca și Macari Bulgakov, iar ambii au fost tunși aproape simultan. Aproape simultan, au fost transferați la Academia din Petersburg, Feofan cu titlul de licență în teologie morală și pastorală. Din acest moment, a început munca sa sistematică asupra monumentelor ascetice. Feofan a încercat să reconstruiască întreaga învățătură despre „viața creștină" conform principiilor asceticismului patristic. Ulterior, a revizuit și a publicat prelegerile sale de la Academie; așa a fost compilată celebra sa carte: „Calea spre mântuire" (publicată pentru prima dată în 3 ediții, 1868-1869). Feofan notează ajutorul și aprobarea lui Ignatie Briancianinov, pe atunci Arhimandritul Sergiev...

Feofan s-a simțit foarte inconfortabil la Academie, sub conducerea lui Pratasov și a Rectorului Afanasy. A început să se simtă dureros de împovărat de poziția sa academică. A fost oarecum încurajat doar de numirea lui Eusebiu Orlinsky de la Academia din Moscova, un prieten apropiat al lui A. V. Gorsky, în funcția de Rector. Dar în curând a acceptat cu bucurie numirea la Ierusalim, în misiunea spirituală formată atunci sub conducerea lui Porfiry Uspensky, încă arhimandrit. Ulterior, Feofan s-a întors să slujească la Academia din Sankt Petersburg de încă două ori: mai întâi ca licențiat în drept canonic, pentru o perioadă foarte scurtă de timp, și în final ca Rector. Călătoria în Orient a fost un eveniment în viața lui Feofan. Orizonturile sale ecleziastice s-au extins foarte mult. Viziunea asupra lumii a lui Feofan

are un fel de curaj universal, o mare libertate și flexibilitate spirituală, libertate față de viața de zi cu zi. În același timp, Feofan a stăpânit complet limba greacă...

Activitatea literară a lui Teofan s-a dezvoltat mai ales în anii de izolare. El a conturat imediat un întreg sistem de lucrări. Mai întâi, a început să interpreteze Noul Testament. În al doilea rând, a decis să traducă „Filocalia" în limba rusă. Această muncă a durat douăzeci de ani...

Teofan a reușit să interpreteze doar Epistolele Apostolului Pavel (fără Epistola către Evrei). Evanghelia, credea el, nu ar trebui interpretată atât de mult, cât reflectată asupra ei; așa a fost compilată „Istoria Evanghelică a lui Dumnezeu Cuvântul". Teofan s-a bazat întotdeauna pe interpretări patristice, în special pe cele ale lui Hrisostom și Teodoret. Dar a folosit cu mare plăcere și comentarii occidentale noi, aprovizionat cu cărți ale „celor mai încăpățânați", dar în special comentariile englezești pe care le iubea. Biblioteca sa conținea multe cărți străine, în special colecțiile lui Migne și nu numai „Patrologia" sa, ci și celelalte serii ale sale, dicționare, predicatori și un curs de teologie. Dintre istoricii bisericești, îl plăcea cel mai mult pe Fleury și îl antipatica foarte mult pe Neander. Erudiția sa era destul de demodată. Dar acest lucru a fost pe deplin compensat de sensibilitatea și capacitatea sa de a înțelege spiritul surselor originale. Interpretările lui Teofan au fost contribuția sa la erudiția biblică rusă și au fost o completare importantă la traducerea rusă a Noului Testament...

Deja în 1873, Teofan a început să lucreze la traducerea cărților ascetice. În 1876, a fost publicat primul volum al „Filokaliei" rusești; munca la continuare a durat mulți ani, iar al cincilea volum, ultimul, a fost publicat abia în 1890. Doi ani mai târziu, a fost urmată de o colecție de „Reguli monastice antice", un fel de al șaselea volum. „Filokalia" rusească a lui Teofan nu coincide cu „Filokalia" greacă și, prin urmare, diferă de „Filokalia" slavă a lui Paisie cel Bătrân, care reproducea complet modelul grecesc. Teofan, însă, a omis unele lucruri din colecția greacă, a adăugat multe lucruri noi și a lăsat altele doar în abrevieri sau repovestiri. La urma urmei, a tradus cartea pentru lectură și îndrumare. În plus, „Cuvintele" Sfântului Simeon Noul Teolog au fost traduse din greaca modernă (două ediții, prima ediție 1879 și 1881). De asemenea, merită menționată traducerea sa din greaca modernă a lucrării „Războiul nevăzut" de Nicodim al Sfântului Munte...

Cărțile și traducerile lui Teofan erau publicate de obicei de athoniți. Totuși, unii de pe Sfântul Munte îl considerau prea învățat: „comoara simplității inimii nu a fost dată după bogăția minții...”

Feofan a participat, de asemenea, la numeroase reviste spirituale rusești, în special la „Lectura benefică pentru suflet” și, la un moment dat, la „Conversația de acasă” a lui Askocenski (de exemplu, articolele sale împotriva lui Ignatie Briancianinov au fost publicate acolo)...

Feofan a petrecut mult timp corespondenței, iar scrisorile sale s-au transformat adesea în articole sau predici. Una dintre cărțile sale principale era alcătuită din scrisori private: „Scrisori despre viața creștină” au fost scrise inițial de prințesa P. S. Lukomskaia și apoi adaptate pentru publicare (publicate pentru prima dată în 1860). Feofan însuși a publicat mai multe astfel de colecții ale scrisorilor sale. Înainte de plecarea sa la mănăstire, Feofan a predicat mult, întotdeauna și pe teme de viață spirituală, „și cum să te conectezi la ea...”.

Din izolarea sa, Teofan a urmărit viața exterioară a Bisericii cu mare atenție și anxietate. Era foarte tulburat de tăcerea și de o oarecare inacțiune a autorităților spirituale. Se temea: „în orice moment credința se va evapora”, atât în societate, cât și în rândul oamenilor; „preoții dorm peste tot”. „Într-o generație, cel mult în două, ortodoxia noastră se va usca...” Și era nedumerit de ce alții nu erau îngrijorați și tulburați odată cu el. „Ar trebui să înființăm o întreagă societate de apologeți - și să scriem și să scriem...”

Nu credea deloc în eficacitatea misiunilor oficiale și chiar a societăților misionare. Visa la o adevărată umblare apostolică printre oameni. „Incendiarii trebuie să ardă și ei. Arzând, să meargă peste tot și, în conversație verbală, să aprindă inimile...”

Teofan a insistat în special asupra revizuirii și chiar reelaborării cărților liturgice. Adesea a vorbit foarte aspru despre incomprehensibilitatea și erorile traducerii acceptate: „unele dintre slujbele noastre sunt de așa natură încât nu poți înțelege nimic”; „ierarhii noștri nu se plictisesc de absurditate pentru că nu aud, stând în altar,... pentru că nu știu cât de întunecate sunt cărțile, și asta nu din alt motiv decât din cauza traducerii învechite.” Cel mai bine ar fi să se întreprindă o nouă traducere completă a întregului ciclu, „simplificată și clarificată”, iar lucrarea ar trebui începută astăzi sau mâine. Sărbătorirea celei de-a 900-a aniversări a Botezului Rusiei în

1887 i s-a părut o ocazie potrivită și suficientă. „O nouă traducere a cărților liturgice este urgent necesară.” Și nu s-a făcut nimic. Desigur, Sinodul nu a avut timp să se gândească la asta, la toată treaba asta. Între timp, tocmai din cauza funcționării defectuoase a liturghiei crește sectarismul. Teofan merge mai departe.

„Prin însăși scopul lor, cărțile liturgice trebuie să fie schimbătoare... Grecii își actualizează constant cărțile liturgice... Eu compar Octoihul... Grecii au o mulțime de lucruri noi...”

Și aceeași libertate creativă se reflectă constant în sfaturile individuale ale lui Teofan: „Vrei adevărat monahism? Dar unde îl vei găsi? Este ascuns și invizibil: doar diverse indulgențe sunt vizibile. Uneori vine gândul că este mai bine să nu vezi călugări, ci să trăiești în singurătate strict după exemplul călugărilor din vechime.” La urma urmei, nici măcar Starețul Paisie nu a găsit un „adevărat lider”. Este mai bine să trăiești după sfaturi comune, două sau trei, și să cauți îndrumare în cărți, în Cuvântul lui Dumnezeu și la sfinții părinți. Un singur lucru este important: să dobândești viață duhovnicească. „Un singur Dumnezeu, și sufletul, acela este un monah.” „Chilia lui este fereastra lui spre cer.” „Când există o mănăstire în inimă, atunci clădirea mănăstirii, fie că este sau nu, este la fel.” Ceea ce este important este o poziție conștientă înaintea lui Dumnezeu, „o poziție inteligentă înaintea lui Dumnezeu în inimă”. Aceasta este rugăciune, chiar și fără cuvinte. „Chiar dacă nu iei niciodată o carte de rugăciuni... Rugăciunea ta din inimă face ca citirea rugăciunii să fie inutilă.” Nu ai nevoie de cuvintele altora când le ai pe ale tale...

În anii '70, Teofan a avut o neînțelegere cu părintele Ioan de Kronstadt cu privire la Rugăciunea lui Iisus și invocarea numelui lui Iisus. Teofan a scris o carte specială despre acest subiect, dar aceasta nu a fost publicată...

Idealul religios al lui Teofan poate fi cel mai puțin numit cotidian. Și nu în notițele aplicate despre „îndatoririle relative” ale creștinilor din diferite state se poate desluși intenția sa. Este, mai presus de toate, idealul vieții spirituale...

Tema lui Teofan este întotdeauna despre sufletul care stă înaintea lui Dumnezeu, în căință și în pocăință, sau în rugăciune. „Toată nădejdea este așadar Mântuitorul, și de aici neîncetat: Doamne, miluiește...”

Un creștin se înalță la Dumnezeu prin pocăință și penitență și trăiește în El, „și cu uimire se cufundă în infinitatea Sa de neînțeles și rămâne în ordinea divină”, onorează și contemplă cu respect această ordine divină a ființei și vieții...

Feofan își combină asceticismul patern cu psihologia romantică și filosofia naturală. La un moment dat, în anii de studenție la Academia din Kiev, a fost elev al lui Feofan Avsenev și nu a uitat prelegerile sale de psihologie (despre Schubert, „Istoria sufletului”) nici măcar în „singurătatea” sa. Într-una dintre scrisorile sale, și cu o referire directă la Avsenev și Schubert, Feofan dezvoltă gânduri foarte curioase despre animația universală a lumii, despre „scara forțelor imateriale” din natură. Acestea sunt forțele care „construiesc lucrurile”, în limitele ordinii providențiale. Și „fiecare lucru are propria sa forță imaterială, care îl formează și îl susține, așa cum ar trebui să fie atunci când este creat”. Aceste forțe sunt „de natură spirituală”, lucrurile sunt înzestrate cu o anumită „capacitate a simțului instinctiv”. Totalitatea acestor forțe formează „sufletul lumii”. Acesta este substratul lor comun. Sufletul lumii este singurul obiect al influenței directe a lui Dumnezeu; Dumnezeu influențează lucrurile și „forțele” individuale „nu direct”. „Ideile tuturor creaturilor” sunt plasate în sufletul lumii la crearea sa, iar acesta le îndeplinește „instinctiv”, la momentul potrivit, sau „le făurește”, „la chemarea și îndemnul lui Dumnezeu”. Există o anumită putere receptivă și creativă în natură. „Când Dumnezeu a zis: să dea pământul iarbă”, atunci sufletul lumii L-a ascultat și a împlinit ce i s-a poruncit...”

Lumea este dual în compoziția sa: „suflet” și „element”, adică materie. Din acest „element”, sufletul lumii „creează” lucruri individuale. „În acest suflet există o imagine simțită instinctiv a ceea ce trebuie făcut din element...”

Există o gradație a sufletelor: „un anumit suflet chimic”, iar deasupra acestuia — sufletul vegetal, apoi — sufletul animal. Toate aceste suflete, inferioare spiritului, la rândul lor „se cufundă în sufletul lumii”, dizolvându-se în substratul lor primar. „Dar sufletul omului nu se poate cufunda acolo, ci este dus de spirit spre durere — aceasta este după moarte.” Spiritul separă omul de natură — iar în spirit conștiința și libertatea sunt date omului...

„Când a fost necesar să se creeze omul, nu pământului i s-a poruncit: să dea roade, ci în misterul Sfintei Treimi s-a spus: «Să creăm». Când

Dumnezeu l-a creat pe om, El a format mai întâi un trup din țărână. Ce era acest trup? Era un trup viu, era un animal în formă de om, cu suflet de animal. Apoi Dumnezeu a suflat în el duhul Său și, din animal, omul a devenit un înger în formă de om." Această dualitate a compoziției umane, naturală și spirituală, predetermină sarcina vieții umane: spiritul trebuie să stăpânească natura...

Feofan observă asemănarea teoriei prezentate cu învățătura lui Leibniz despre monade. Această teorie romantică i-a explicat fenomenele sugestiei și clarviziunii, de care era foarte interesat. „Prin aceasta, atât căderea, cât și răscumpărarea se împacă ușor." Cu toate acestea, Feofan subliniază că aceasta este doar o presupunere. Și știm mai puțin despre lumea materială decât despre cea spirituală și vom rămâne pentru totdeauna „la suprafață", căci nu trebuie să știm mai mult și să mergem mai adânc.

„Stăpânirea elementelor și forțelor care acționează asupra pământului se va extinde; dar aceasta nu este cunoaștere, ci doar capacitatea de a folosi ceea ce este revelat de la sine. Esența materiei ne este ascunsă pentru totdeauna."

Totuși, mintea spirituală și iluminată poate pătrunde până la „gândul secret" încorporat în fiecare lucru, ca fiind „esența sa dătătoare de viață". Această cunoaștere este accesibilă doar unei persoane binecuvântate cu har: căci acea zonă „este de fapt zona minții divine, unde se află comorile intelectuale ale lui Dumnezeu Regele". Nimeni să nu spere să invadeze acolo prin forță și în mod arbitrar...

Teofan nu a construit un sistem, nici dogmatic, nici moral. El a vrut doar să contureze imaginea vieții creștine, să arate direcția căii spirituale. Și în aceasta rezidă semnificația sa istorică incomparabilă. El a continuat și a desăvârșit isprava bătrânului Paisie. A realizat Filocalia rusă și a reușit să-și construiască viziunea vie asupra lumii în întregime în stilul și spiritul patern. De atunci, această schismă tragică din societatea bisericească rusă a devenit și mai pronunțată: schisma și divergența dintre ortodoxia „ascetică" și cea „luminoasă", ascetismul spiritual și moralismul...

În acest context, este necesar să menționăm numele Părintelui Ioan de Kronstadt (1829-1908). Importanța sa pentru teologia rusă nu a fost încă pe deplin recunoscută. Există chiar obiceiul de a vedea în Părintele Ioan de Kronstadt doar un pastor practic, binefăcător și om al rugăciunii. Și rareori cineva citește jurnalul său remarcabil: „Viața

mea în Hristos", ca pe o carte teologică. Desigur, nu conține un sistem teologic, dar conține experiență teologică și mărturii despre acesta. Acesta este jurnalul unui contemplativ, nu al unui moralist. Și rugăciunea nu este lirism, nu doar aspirația sufletului, ci tocmai întâlnirea sa cu Dumnezeu, suflarea Duhului, realitatea spirituală (cf. judecata Părintelui Ioan asupra Rugăciunii lui Iisus și a numelui lui Dumnezeu). Cu îndrăzneală și autoritate, Părintele Ioan mărturisește despre misterul Bisericii ca un singur trup și cum este acesta viu și activ în Preasfânta Euharistie.

„Suntem un singur trup al Iubirii... Spuneți toți - unul. Noi, spunem: unul..."

Părintele Ioan poate fi comparat cu liderii așa-numitei „mișcări liturgice" moderne din Occident. Euharistia este reafirmată ca centru al existenței creștine. Percepția misterioasă sau sacramentală a Bisericii, care a slăbit atât de mult în ultimele secole, și mai ales din cauza ispitelor moraliste, este reînviată și restaurată. Și în aceasta se pune din nou temelia teologiei teocentrice, în depășirea ispitelor umanismului teologic. „Totul este al lui Dumnezeu, nimic nu este al nostru..."

Părintele Ioan redescoperă „calea uitată a cunoașterii experiențiale a lui Dumnezeu..." Și în această „experiență", spirituală și euharistică, orice „psihologism" teologic este depășit. Viața spirituală și experiența sacramentelor sunt singura cale sigură către realismul dogmatic. Aceasta este o întoarcere la spiritul Sfinților Părinți (cf. legătura Părintelui Ioan din tinerețe cu Schitul Serghie și ucenicii Episcopului Ignatie). Iar întoarcerea nu este doar în simpatia istorică și nu în imitație, ci în reînnoirea sau renașterea spiritului patristic însuși. „Biserica este adevărul veșnic..."

Dar mai exista o luptă de dus împotriva atacurilor moralismului.

9. Criza religioasă a anilor '60-'70. Lev Tolstoi ca oglindă a intelectualității ruse.

Anii șaptezeci au fost o perioadă de acut entuziasm religios-moralist, atât la vârf, cât și la bază, în același timp. „A merge la oameni" a fost una dintre izbucniri. Și din anii șaizeci, mișcarea sectariană în rândul oamenilor a devenit tot mai puternică. Două motive se intersectează. În primul rând, „căutarea adevărului", anxietatea față de neadevărul din jur și din propria viață; și la aceasta se adaugă adesea o anumită

anxietate apocaliptică, frică sau speranță, teama de Anticrist sau așteptarea Celui care va veni (cf. secta „rătăcitorilor" și a adventiștilor). Și, în al doilea rând, setea pentru un fel de „convertire" sau „trezire", o cotitură decisivă sau o fractură în viață în bine. Acesta a fost un nou val de pietism, care se răspândea acum în noi straturi sociale. Stundismul din Rusia de Sud s-a dezvoltat într-o măsură semnificativă sub influența directă a unor mișcări similare din coloniile germane, unde s-au stabilit sectanții (apropo, aceștia fuseseră „treziți" din Bavaria și Württemberg deja în anii 1920). Este curios că „Povestea victoriei" lui Jung-Stilling a fost răspândită pe scară largă printre molokani.

Toate sectele acelei vremuri erau caracterizate de această sensibilitate morală, de această sensibilitate sporită a conștiinței. Era o recidivă a sentimentalismului, un nou paroxism al acestui utopism spiritual simplificator, care rezolva prea fără echivoc contradicțiile tragice și ciocnirile vieții cu sentimente bune și sfaturi...

O mișcare similară se observă în clasele superioare. Aceasta este, în primul rând, „schisma înaltei societăți" provocată la Sankt Petersburg în anii 1870 de predicile lordului G. V. Radstock [30] (cf. și propaganda irvingienilor [31] din aceiași ani). Aceasta a fost o predică tipică de „convertire" sau „renaștere", „trezire" a inimii, „justificare prin credință", care trezea sentimente creștine bune. Radstock însuși, se pare, simpatiza cel mai mult cu Frații Plymouth. [32] El îi prețuia foarte mult pe Gion și Jung-Stilling și avea premoniții apocaliptice. Recenzia contelui A. A. Tolstoi despre el este interesantă. Ea i-a scris despre el lui Lev Tolstoi cu destulă simpatie: „cel mai drag și mai bun sectar". Dar își dezvăluie imediat punctul slab: „Nu cunoștea deloc natura umană și nici măcar nu-i acorda atenție, pentru că sub sistemul său fiecare om își poate dezlega într-o secundă pasiunile și înclinațiile rele doar printr-o singură dorință de a-L urma pe Mântuitorul... Nu era un necredincios complet. Am vorbit cu el în grădină, ne-am rugat împreună și a plecat creștin." Acestea sunt cuvintele lui Radstock însuși...

Adepții ruși ai lui Radstock au fondat în 1876 „Societatea pentru Încurajarea Lecturii Spirituale și Morale" (principalele figuri fiind V. A. Paşkov, Baronul M. M. Korf, Contele A. A. Bobrinskoy, Prințesa M. M. Dondukova-Korsakova, F. G. Turner și parțial N. S. Leskov). Aceasta era în stilul „Societăților Biblice" anterioare, dar o parte din motivul „mergării la oameni" a fost și aici încorporat, iar motivul filantropic a

fost exprimat foarte clar (de exemplu, vizitarea închisorilor și citirea Sfintelor Scripturi prizonierilor). Nu este o coincidență faptul că diverse broșuri, rusești și traduse, publicate în timpul lui Alexandru au fost acum retipărite pentru distribuire. La început, noii predicatori nu s-au separat în mod deschis de Biserică. Dar foarte curând exclusivismul sectar a început să crească și s-au stabilit legături cu alte secte (cu duhoborii, baptiștii etc.). Autoritățile intervin. Întâlnirile de rugăciune ale „pașkoviților" au fost interzise, iar principalele personalități au fost nevoite să părăsească Rusia în 1884...

Într-un astfel de cadru istoric, criza religioasă și „conversia" lui Lev Tolstoi de la sfârșitul anilor 1970 încetează să mai pară un episod izolat și izolat. Iar influența psihologică a lui Tolstoi devine clară...

În „Spovedirea" sa, Tolstoi însuși și-a povestit viața conform modelului tipic al „convertirii", deși nu brusc. El era depravat și rău, iar acum a văzut lumina, s-a trezit și a înțeles. Aceasta este deja o interpretare, nu o poveste...

De obicei, întreaga viață a lui Tolstoi este reprezentată sub semnul unui astfel de moment decisiv de cotitură. Din „păgân" a devenit „creștin", iar în loc de artist s-a transformat într-un predicator și moralist...

Această schemă familiară este foarte, foarte inexactă. Și, în primul rând, „Confesiunea" în sine este o operă de artă, nu o confesiune naivă, și în maniera care a fost mult timp caracteristică lui Tolstoi, începând cu jurnalele sale de tinerețe, cu „Jurnalul lui Franklin", „un jurnal pentru slăbiciuni..."

Desigur, la sfârșitul anilor '70, el a trăit un șoc foarte semnificativ. Aceasta a fost „criza sa religioasă". Dar aceasta nu a fost prima „criză" din viața lui Tolstoi. Și acest șoc mental violent nu a însemnat încă o schimbare a viziunii sale asupra lumii. A fost exact un spasm într-un cerc mental inextricabil. A fost o experiență dureroasă. Dar cercul nu s-a rupt niciodată...

Criza lui Tolstoi are două componente. Prima este o anumită nedumerire. „Am început să am momente de nedumerire, momente în care viața se oprea, ca și cum nu știam cum să trăiesc, ce să fac, și am devenit confuz și descurajat. Apoi, aceste momente de nedumerire au început să se repete din ce în ce mai des și toate în aceeași formă. Aceste opriri erau exprimate mereu prin aceleași întrebări: De ce? Ei

bine, și apoi?" Era un atac acut de reflecție, o auto-îndoială obsesivă despre sensul vieții, despre sensul acțiunilor individuale. Iar răspunsul era mereu același. „Adevărul era că viața este lipsită de sens..."

A doua componentă este mai profundă. Era o dorință de moarte, tocmai o dorință, o atracție, o forță fatală și atractivă. „Nu se poate spune că am vrut să mă sinucid. Forța care mă îndepărta de viață era mai puternică, mai completă, mai generală decât dorința. Era o forță similară cu dorința anterioară de viață, doar că în direcția opusă. Mă străduiam din toate puterile să scap de viață. Eu însumi nu știam ce voiam: mă temeam de viață, mă străduiam să mă îndepărtez de ea și, între timp, încă speram ceva de la ea și, temându-mă de moarte, trebuia să folosesc trucuri împotriva mea pentru a nu mă priva de viață." Aici este atât de caracteristic acest dublu efect al fricii, efectul disperării metafizice. „Nu pot vedea ziua și noaptea alergând și conducându-mă spre moarte. Văd numai asta, pentru că numai acesta este adevărul. Tot restul este o minciună. Și adevărul este doar moarte." Era frica dispariției sau distrugerii finale: „Există vreun sens în viața mea care să nu fie distrus de moartea inevitabilă care mă așteaptă?" Făcea viața însăși imposibilă - de ce? Căci „moartea va veni, care va distruge totul". Era oroarea neexistenței. Era frica de abandon, de a fi părăsit în lume. „Era un sentiment de frică de a rămâne orfan, de singurătate în mijlocul a tot ceea ce era străin și speranța în ajutorul cuiva..."

Și criza a fost rezolvată atunci când s-a născut un nou simț al vieții, când a revenit încrederea că omul nu este singur pe lume. „Și este ciudat că forța vitală care s-a întors la mine nu a fost nouă, ci cea mai veche, chiar cea care m-a atras la începutul vieții mele..."

Această ultimă mărturisire este deosebit de importantă. Tolstoi însuși recunoaște și mărturisește că nu s-a născut nimic nou, că el însuși nu s-a schimbat. Doar starea lui de spirit s-a schimbat. Nu a existat nicio întâlnire, nicio experiență mistică, nicio revelație sau extaz. Pur și simplu a devenit brusc clar: „A-L cunoaște pe Dumnezeu și a trăi este același lucru. Dumnezeu este viață. Trăiește, căutându-L pe Dumnezeu, și atunci nu va exista viață fără Dumnezeu..."

Aceasta este limita „celei mai feroce imanențe" [33] – fără gol, fără ruptură, totul este continuu...

Există o contradicție decisivă în experiența lui Tolstoi. Fără îndoială, el avea temperamentul unui predicator sau al unui moralist, dar nu avea

deloc experiență religioasă. Tolstoi nu era deloc religios, era lipsit de talent religios. Ovsyaniko-Kulikovsky a remarcat odată acest lucru cu mare îndrăzneală . [34] În învățătura lui Tolstoi, el a văzut doar un surogat pentru religie, potrivit poate „pentru un grup de sectari educați". Ovsyaniko-Kulikovsky a judecat ca fiind un umanist ireligios, dar a observat corect. „Învățătura sa este seacă, raționalistă, raționalistă. Este o religie nu a sufletului, ci a silogismelor..."

Învățătura lui Tolstoi este mai degrabă un tip special de pozitivism moral, care amintește parțial de stoici. Și Tolstoi i-a prețuit cu adevărat atât pe Epictet, cât și pe Seneca. „Acesta este ABC-ul adevărului creștin..."

Și când, după „criza" sa, Tolstoi a continuat să caute credința, nu a căutat atât de mult, cât a testat credințele altora, bazate pe propriile sale premise îndelungate și neschimbate. Tolstoi nu și-a derivat deloc viziunea „creștină" asupra lumii din Evanghelie. El compară deja Evanghelia cu propria sa viziune și de aceea o decupează și o adaptează atât de ușor. Pentru el, Evanghelia este o carte compilată cu multe secole în urmă de „oameni slab educați și superstițioși" și nu poate fi acceptată în întregime. Dar Tolstoi nu are în minte critica științifică, ci pur și simplu o alegere sau o selecție personală.

Într-unul dintre articolele sale ulterioare, el sugerează o metodă foarte caracteristică. Fiecare să citească Evanghelia cu creionul în mână și să marcheze ceea ce înțelege - cuvintele lui Hristos cu roșu, alte locuri cu albastru. Ar trebui marcat doar ceea ce este esențial în Evanghelie - „care este destul de simplu și ușor de înțeles". Într-o astfel de selecție, toate ar trebui să coincidă aproximativ în puterea unității rațiunii. „În primul rând, trebuie să credem în rațiune și apoi să selectăm din scripturi - evreiești, creștine, musulmane, budiste, chineze și seculare moderne - tot ceea ce este în acord cu rațiunea și să renunțăm la tot ceea ce este în dezacord cu ea..."

Ceea ce este surprinzător aici este această încredere naivă în bunul simț. „Poate exista o greșeală în orice, dar nu și în rațiune. Și oamenii se pot dispersa doar atunci când cred în diferite tradiții umane și nu în una, aceeași pentru toți și dată tuturor direct de Dumnezeu, rațiunea." Tolstoi a avut o căutare incontestabilă a vieții spirituale, dar aceasta a fost imediat otrăvită și distorsionată de raționalitatea sa nestăvilită. Tolstoi a putut ghici în „Războiul invizibil" de Nicodim Sfântul Muntean „o carte minunată", dar a măsurat-o cu standardul violent al

„comprehensibilității” și a decis că este necesar să „renunțe la superfluu și incorect”. Tolstoi a citit viețile sfinților și lucrările părinților și asceților - și din nou a selectat și selectat totul, omițând dogmele și miracolele. Acesta este tocmai sistemul unui creștinism refăcut...

Una dintre însemnările din jurnalul lui Tolstoi din 1852 este caracteristică. „Cred într-un Dumnezeu bun, de neînțeles, în nemurirea sufletului și în răsplata veșnică pentru faptele noastre. Nu înțeleg misterul Treimii și nașterea Fiului lui Dumnezeu, dar respect și nu resping credința părinților mei.” Ulterior, tocmai cu această „neînțelegere” Tolstoi descompune „credința părinților”. Acesta este argumentul său principal și recurent...

Este curios că planul său religios de bază a fost definit cu mult înainte de „criză”. Înregistrarea din jurnalul său din 5 martie 1855 este foarte importantă: „O conversație despre divinitate și credință m-a condus la o idee măreață, enormă, a cărei implementare mă simt capabil să-mi dedic viața. Această idee este fundamentul unei noi religii, corespunzătoare dezvoltării umanității, religia lui Hristos, dar purificată de credință și mister, o religie practică care nu promite fericire viitoare, ci dăruiește fericire pe pământ. Înțeleg că numai generațiile care lucrează conștient pentru acest obiectiv pot realiza această idee. O generație va lăsa moștenire această idee următoarei, iar într-o zi fanatismul sau rațiunea o vor realiza. A acționa conștient pentru a seduce oamenii cu religia, aceasta este baza ideii care, sper, mă va captiva.” Nu este clar sub ce impresie a fost făcută această înregistrare. Există o oarecare asemănare aici cu socialismul utopic francez, dar este puțin probabil ca Tolstoi să-l fi studiat vreodată.

Și mai neașteptată este însemnarea din jurnalul din 1860 (cu ocazia morții fratelui său): „mi-a venit ideea să scriu o evanghelie materialistă, viața lui Hristos materialist...”

În orice caz, tema religioasă l-a atras pe Tolstoi cu mult înainte de ultima sa „convertire”. Iar întreaga sa viață spirituală se desfășoară într-o succesiune de cercuri semi-închise, separate de „revoluții” sau „opriri în viață...”.

Tolstoi a fost un scriitor foarte personal, „egocentric”. Este semnificativ faptul că a ajuns la literatură din jurnalul său, iar prima sa experiență literară este de natură autobiografică („Copilăria”). Iar „jurnalele sale de tinerețe” sunt deja o operă literară. „Trecerea la literatură se face la

Tolstoi direct prin jurnal și invers - jurnalul ar trebui, așadar, considerat nu doar ca un caiet obișnuit de notițe, ci și ca o colecție de exerciții literare și materii prime literare" (Eichenbaum). [35] Pentru înțelegerea lui Tolstoi, aceasta este o sursă foarte importantă. În aceste jurnale de tinerețe ale sale, se poate simți nu nici măcar influența, ci chiar spiritul secolului al XVIII-lea, spiritul Iluminismului și al sentimentalismului, ca și cum ar fi fost scrise de un contemporan al lui Jukovski sau Karamzin însuși. Tolstoi, într-un fel ciudat, părea să fi întârziat spiritual în secolul al XVIII-lea și, prin urmare, se afla în afara istoriei și a modernității. Și părăsește în mod conștient modernitatea pentru un trecut îndepărtat. Toată opera sa este, în acest sens, un fel de Robinsonadă moralistă continuă. Annenkov a numit și mintea lui Tolstoi sectariană.

„El a căutat explicații pentru toate fenomenele vieții și pentru toate problemele de conștiință în sine, necunoscând și nevrând să cunoască nici explicații estetice, nici filozofice, nerecunoscând nicio tradiție, nici istorică, nici teoretică, crezând că acestea au fost inventate în mod deliberat de oameni pentru autoamăgire sau pentru înșelarea altora."

Această insensibilitate față de istoric este foarte caracteristică lui Tolstoi și de aceea ajunge să nege cultura ca formațiune și succesiune istorică, ca legătură cu succesiunea experienței. Această succesiune este misterioasă pentru el. „Întregul scop al poziției și sistemului său era de a depăși atacul istoriei", notează pe bună dreptate un cercetător recent. Tolstoi luptă „cu istoria ca atare, cu însuși faptul procesului istoric", „nu vrea să fie de acord cu ea, nu-i admite posibilitatea", protestează împotriva însăși existenței istoriei. Și în această măsură este un nihilist consecvent. Acesta este un „nihilism" foarte particular, nihilismul bunului simț, „bunului simț", împotriva „istoriei" (Eichenbaum). Cu toate simpatiile sale, Tolstoi se află în secolul al XVIII-lea. Aceștia sunt, în primul rând, Rousseau, Sterne, Bernardin de S. Pierre și chiar Vicarul de Wakefield (interesant este că Tolstoi i-a sugerat ulterior „Mediatorului" să republice „Vicarul de Wakefield" pentru popor), apoi Stendhal, X. de Maistre, Töpffer, care a scris exact în stilul lui Sterne, și, de asemenea, Proudhon. Tolstoi însuși a remarcat despre Rousseau: „Rousseau a fost profesorul meu de la vârsta de 15 ani". Iar în tinerețe purta portretul său pe piept în loc de o cruce pectorală. Tolstoi însuși a fost numit pe bună dreptate: un Emil realize.

În tinerețe, se exersează în sentimentalism, atât literar, cât și psihologic, scrie imitații ale lui Sterne, scrisori în genul doamnei Genlis. Dintre ruși, este atras cel mai mult de Karamzin, Novikov și Radișcev. Deja în anii 1850, citește Karamzin și jurnalele moralizatoare ale secolului trecut, cum ar fi „Lumina dimineții". Remarca sa din jurnalul său din 1853 este caracteristică: „Dar chiar nu ar fi rău, ca într-o fabulă, să scrii o lecție morală cu fiecare operă literară." În jurnalele tinereții sale, nevoia și înclinația lui Tolstoi pentru reglementarea morală, un fel de cazuistică moralistă, autoanaliza neîncetată și nemulțumirea față de sine, conceperea planurilor și programelor, sunt foarte evidente. Și aici vedem deja această stilizare a neajunsurilor sale, care apare mai târziu în „Spovedanie". S-ar putea spune că „Spovedania" a fost scrisă în genul moralist al secolului al XVIII-lea și a fost dezvoltată în întregime în categoriile sentimentalismului.

În operele lui Tolstoi, sentimentalismul pătrunde din nou în straturile istorice superioare ale culturii ruse.

Însă sentimentalismul este doar pietism secularizat, această variație a aceluiași tip psihologic. Influența religios-moralistă și popularitatea lui Tolstoi mărturisesc întreaga forță a acestor ispite pietiste în sufletul rus, care nu au fost deloc supraviețuite și epuizate în timpul lor. Nu este o coincidență faptul că Tolstoi a studiat epoca lui Alexandru, s-a simțit una cu ea în multe privințe. Și dacă l-a stilizat pe Pierre în Război și pace ca contemporanul său, atunci nu a vrut el să stilizeze modernitatea însăși și pe sine și mai mult ca pietist și moralist al vremurilor de demult? Este curios că Tolstoi iubea să-l citească pe Fenelon, iar la vremea sa a citit și Angelus Silesius (cf. și în În fiecare zi)...

În același secol al XVIII-lea, apropierea lui Tolstoi de Kant este tocmai cea pe care Kant însuși o avea datorită limitărilor timpului său. Aici, nu există atât influență, cât coincidență directă în conceptul solitar de „religie în limitele rațiunii", innerhalb des bloszen Vernunft, cu eliminarea a tot ceea ce este „misterios" și „miraculos", cu amorțirea „reglementării" și a legalismului. Sub categoria legii, însăși bunătatea lui Tolstoi dispare. „Nu faceți ce este bine, ci ce este îngăduit. Numai aceasta satisface. Numai aceasta este necesar, important și bucuros." Și Dumnezeu pentru Tolstoi nu este atât Tată, cât Stăpân, iar omul este un lucrător pentru el. Acesta este un pas înapoi, o întoarcere de la filiație la sclavie...

Puterea lui Tolstoi constă în franchețea sa acuzatoare, în anxietatea sa morală. Au auzit în el un apel la pocăință, ca un fel de clopoțel de alarmă al conștiinței. Dar tocmai în acest punct toate limitele și slăbiciunile sale sunt resimțite cel mai acut. Tolstoi nu poate explica originea acestei impurități și neadevăruri vitale. Se pare că nu observă radicalitatea deplină a răului empiric. Și încearcă naiv să reducă totul la o singură neînțelegere sau nechibzuință, să explice totul prin „stupiditate" sau „înșelăciune" sau „răutate" și „minciuni conștiente". Toate acestea sunt trăsături caracteristice iluminismului. Tolstoi cunoaște murdăria din om și vorbește despre ea cu dezgust și repulsie (cf. „Sonata Kreutzer"). Dar nu avea simțul păcatului. Iar rușinea nu este încă pocăință...

Există o discrepanță izbitoare între maximalismul agresiv al denunțurilor și negărilor socio-etice ale lui Tolstoi și sărăcia extremă a învățăturii sale morale pozitive. Toată moralitatea este redusă la bunul simț și prudență lumească. „Hristos ne învață exact cum să scăpăm de nenorocirile noastre și să trăim fericiți." Și întreaga Evanghelie este redusă la asta! Aici insensibilitatea lui Tolstoi devine terifiantă, iar „bunul simț" se transformă în nebunie...

Principala contradicție a lui Tolstoi este tocmai aceea că pentru el neadevărul vieții este depășit, strict vorbind, doar prin respingerea istoriei, doar prin părăsirea culturii și a simplificării, adică prin eliminarea întrebărilor și respingerea sarcinilor. Moralismul la Tolstoi se transformă în nihilism istoric. Aceasta este rădăcina psihologică a apostaziei sale religioase, a îndepărtării sale de Biserică...

Tolstoi a părăsit istoria de mai multe ori. Prima dată a fost la sfârșitul anilor 1950, când Tolstoi s-a închis în Iasnaia Poliana și s-a dedicat experimentelor sale pedagogice. Acesta a fost tocmai un exod din cultură. Cel mai puțin se gândea Tolstoi atunci la influențarea poporului. Dimpotrivă, era necesar să se afle voința poporului și să se îndeplinească. În însăși „opoziția poporului față de educația noastră" el vedea doar o încercare dreaptă a acestei culturi inutile. La urma urmei, țăranul nu are nevoie de tehnologie, nici de literatură fină, nici de tipar în sine. Populismul lui Tolstoi capătă o nuanță aproape pogromistă. Ceva mai târziu, Tolstoi se convinge că toată filosofia și toată știința nu sunt decât vorbe goale și inutile. Și de aici caută refugiu în viața muncitoare a oamenilor de rând.

În articolul: „Cine să învețe să scrie de la cine: băieții țărani de la noi sau noi de la băieții țărani” (1862), Tolstoi anticipează deja viitoarea sa pamflet despre artă. Și aceeași idee în „Război și pace”. Ovsyaniko-Kulikovsky a definit cu mare succes acest gen drept „epopee nihilistă”. Pentru Tolstoi, marea istorie este doar un joc. Și în acest joc nu există eroi, nu există personaje, există doar o soartă invizibilă și mersul evenimentelor fără chip. Totul este ca într-un vis. Totul se dezintegrează și este așezat într-un sistem de scene și situații. Este mai degrabă o mască a vieții. Nimic nu se realizează în istorie. Trebuie să te ascunzi de istorie...

Și ultimul atac al luptei nihiliste a lui Tolstoi a fost criza sa religioasă. El a respins Biserica pentru că nega omul. Voia să fie singur cu bunul simț...

Mândria și autodistrugerea se combină în mod ciudat în acest nihilism al bunului simț. Și chiar și un observator precum M. Gorki a fost capabil să recunoască și să discearnă în spatele acestui „nihilism malefic” „o disperare și o singurătate nesfârșite, iremediabile...”

Adepții lui Tolstoi aveau aceeași nevoie de a părăsi istoria și de a se stabili într-o utopie pioasă, ca și cum s-ar fi aflat deja de cealaltă parte a istoriei. Aceasta era întreaga idee a „coloniilor” lui Tolstoi. Era un atac al unui fel de ascetism, o evadare din lumea păcătoasă, dar și o speranță de a crea o lume nouă. Gustul ascuțit al apocalipsei în această mișcare este evident. Mișcarea a eșuat. „Schiturile culturale” au devenit prea curând pustii, au murit de neputință interioară. Dar nu este o coincidență că pentru mulți, în viața lor personală, „tolstoismul” s-a dovedit a fi o cale de întoarcere la Biserică (este suficient să-l numim pe M. A. Novoselov și mai târziu pe prințul Dm. A. Khilkov). Aici ar trebui să menționăm și Frăția Muncii Ortodoxe a Înălțării Crucii, fondată de N. N. Nepliuev în moșia sa din Cernigov...

Influența lui Tolstoi este caracteristică, atât ca tendință, cât și ca simptom...

„Sistemul Evangheliei reelaborate nu este complicat, este la fel de ușor de respins ca multe alte erori, dar toate vor fi teribil de tentante și contagioase atâta timp cât adevărul, atâta timp cât Ortodoxia există doar în cărți și predici și este practicată doar în pustiul rural și în deșerturile Valaamului sau Athosului” (Mitropolitul Antonie Hrapovițki).

10. Epoca lui Pobedonostsev.

Turnura politică de la începutul anilor '80 a afectat imediat afacerile bisericești. Principalul ideolog și inspirator al noului „curs invers", al noii politici protectoare, al „principalului retrograd" a fost de data aceasta procurorul-șef al Sfântului Sinod, numit cu puțin timp înainte de 1 martie, K. P. Pobedonostsev (1827-1907). Numele său este un simbol al epocii...

Există ceva fantomatic și misterios în întreaga imagine spirituală a lui Pobedonostsev. „Și doar umbra unor aripi enorme", a spus Blok foarte potrivit despre el. Era foarte secretos, în cuvinte și în fapte, iar în „discursurile sale pergamentate" era greu să-i auzi vocea adevărată. Vorbea întotdeauna ca și cum ar fi fost pentru altcineva, ascunzându-se în eufonia și decența convențională ale unor cuvinte foarte, foarte măsurate. Avea obiceiul de a-și publica cărțile și cărțile anonim, ca și cum le-ar fi publicat sau compus, ca și cum în ele ar fi transmis sau expus opiniile și gândurile altcuiva. Această pseudonimitate convențională îi era foarte caracteristică. Era un dușman al creativității personale...

Pobedonostsev era, în felul său, un populist sau un pochvennik. Acest lucru l-a apropiat de Dostoievski. „I-am rezervat o oră, sâmbăta după priveghiul de toată noaptea, și venea adesea la mine și vorbeam mult și mult după miezul nopții..."

Dar inspirația lui Dostoievski îi era străină spiritual lui Pobedonoștiv. Iar imaginea profetului s-a estompat curând în memoria sa rece...

Pobedonoștiv a fost un populist nu în stilul romanticilor sau al slavofililor, ci mai degrabă în spiritul lui Edmund Burke [36] și fără nicio perspectivă metafizică. Multe dintre criticile sale la adresa civilizației occidentale amintesc direct de apostrofurile contrarevoluționare ale lui Burke. Pobedonoștiv credea în puterea modului de viață patriarhal, în înțelepciunea vegetativă a elementului popular și nu avea încredere în inițiativa personală. El credea în oamenii de rând, în puterea simplității și primitivității oamenilor și nu voia să corupă această integritate naivă a sentimentului cu inocularea otrăvitoare a civilizației occidentale raționale. „Poporul simte cu sufletele sale." Și acest simț este întruchipat în legende și ritualuri. Pobedonoștiv nu ar dori să-i atingă cu îndoiala încercătoare a gândirii - în viziunea lui Pobedonoștiv, gândirea se îndoiește întotdeauna, corupe întotdeauna, nu creează niciodată. Și este mai bine să taci și

chiar să păstrezi superstiția, căci ele conțin această energie primară a vieții. Pobedonostsev era încântat și mulțumit că „în toate aceste minți needucate un altar Dumnezeului Necunoscut a fost ridicat de cineva necunoscut". Îi plăcea să se dizolve în mulțimea de oameni, „să dispară cu eul său în această masă de oameni care se rugau". Și nu era deloc jenat că prea mulți din această mulțime care se rugau nu puteau urma în mod conștient cuvintele slujbei bisericești.

„Oamenii nu înțeleg absolut nimic din cuvintele slujbei bisericești sau chiar din «Tatăl Nostru», care este adesea repetat cu omisiuni sau cu adăugiri care șterg orice sens din cuvintele rugăciunii."

Însă adevărul nu este înțeles prin rațiune, ci prin credință, „stând deasupra tuturor formulelor teoretice și concluziilor rațiunii". „Cele mai prețioase concepte", insistă Pobedonostsev, „se găsesc în adâncurile voinței și în semiîntuneric..."

Există ceva de pozitivism în această respingere ireconciliabilă a lui Pobedonostsev față de orice raționament. El opune întotdeauna „faptele" concluziilor. Evită generalizările, nu fără ironie, și se teme de ideile abstracte. Gândul ucide, îngheață viața. Cursul său academic de drept civil a fost numit pe bună dreptate „planul topografic" din Volumul X. Aproape că nu există așa-numita „parte generală" în el. Nici nu există un sistem. Pobedonostsev evită și „se teme să introducă gândirea în construcția instituțiilor..."

Și aici rezidă ambiguitatea fundamentală a concepției sale. Întreaga apărare a sentimentului imediat la Pobedonostsev este construită dimpotrivă. El însuși era cel mai puțin o persoană imediată sau naivă. Cel mai puțin trăia după instinct. El însuși era complet abstract. Era un om cu o minte ascuțită și arogantă, „nihilist prin natura sa", cum spunea Witte despre el. [37] Era un sceptic nefermecat. Și în sine simțea toată această răceală a gândirii abstracte. Caută un antidot în simplitatea oamenilor. Vrea să se ascundă de propria lipsă de existență în viața de zi cu zi, să se întoarcă la „pământ...".

Și când vorbește despre credință, se referă întotdeauna la credința poporului, nu atât la credința Bisericii. Nu la credința dogmatică, nu la învățătura despre credință, ci tocmai la „credința simplă", adică la intuiție sau sentiment, un anumit instinct, faimoasa „credință a minerului". Iar Biserica însăși este pentru el, în primul rând, „o instituție vie, la nivel național..."

În tradiția ortodoxă, el nu prețuia ceea ce o face cu adevărat vie și puternică, nu îndrăzneala isprăvii, ci doar formele sale obișnuite, obișnuite. Era sigur că credința este puternică și este întărită prin non-rațiune și nu poate rezista tentației gândirii și reflecției. El prețuiește originalul și fundamentalul mai mult decât adevărul. „O instituție veche este atât de prețioasă, atât de neînlocuită, pentru că nu este inventată, ci creată de viață." Și această autoritate organică, evident, nu poate fi înlocuită de nimic: „pentru că rădăcinile ei sunt în acea parte a ființei unde legăturile morale sunt cel mai ferm și profund stabilite - și anume, în partea inconștientă a ființei" (cf. teoria lui Burke despre „prescripție", prejudecată și prescripție). Prin urmare, o imagine legendară este mai de încredere decât un concept clar. Într-o legendă există puterea vieții, iar un concept este neputincios...

Un sentiment inconștient este mai adevărat și mai de încredere decât o minte curioasă...

Lui Pobedonoștiv nu-i plăcea absolut deloc și se temea de teologie și vorbea întotdeauna despre „căutarea adevărului" cu un rânjet nepoliticos și disprețuitor. Nu înțelegea viața spirituală, dar se temea de vastitatea ei. De aici și întreaga dualitate a politicii sale bisericești. El prețuia clerul rural, păstorii simpli ai turmei naive, și nu-i plăceau adevărații lideri. Se temea de îndrăzneala și libertatea lor, se temea și nu recunoștea spiritul profetic. Nu era derutat doar de Vlad, Soloviev sau Tolstoi. Era și mai îngrijorat de asceți și învățători ai lucrării spirituale precum Teofan Pușcatul și chiar Părintele Ioan de Kronstadt. Pobedonoștiv nu dorea influența socială și culturală a ierarhiei și a clerului și monitoriza cu imperios alegerea episcopilor, nu doar din motive politice, nu doar de dragul protejării suveranității guvernamentale. Acest lucru era în contradicție cu experiența și idealul său religios personal. Pobedonostsev își păstrează meritele: înființarea de școli parohiale, construirea de frumoase biserici rurale, publicarea de cărți pioase și cărți de rugăciune pentru popor, grija pentru cântatul cum se cuvine în biserici, ajutorul material acordat clerului și întărirea caității bisericești. A putut să-l înțeleagă și să-l aprecieze pe S. A. Rachinsky [38] și „școala sa rurală".

Dar a împărtășit cu Rachinsky greșeala sa fundamentală, aceea că „școala sătească" ar trebui să fie o școală definitivă, nu ar trebui să insufle elevilor o dorință neliniștită și zadarnică de a merge mai departe, de a căuta ceva mai înalt sau altceva și, astfel, să zguduie temeliile grupurilor sociale. Pobedonostsev a asimilat rolul unei

instituții protectoare școlii populare: „să mențină oamenii în strictă subordonare față de ordinea vieții sociale". Școala nu ar trebui să ofere atât „dezvoltare generală", cât să dezvolte abilități și abilități, în strictă conformitate cu mediul existent - cu alte cuvinte, ar trebui să fie bazată pe clasă și semi-profesionistă.

Și Pobedonostsev nu voia să depășească aceste rudimente de semi-iluminism aplicat, „pentru a proteja legămintele sacre ale strămoșilor", și asta e tot. Nu dorea o trezire religioasă a poporului, nu dorea o reînnoire creativă a Bisericii. Se temea că iluminarea religioasă va duce la protestantism. Și, așa cum notează N. P. Gilyarov-Platonov, „frica de protestantism și de liberă gândire a dus la obscurantism". Pobedonostsev credea în puterea protectoare a fundamentelor patriarhale, dar nu credea în puterea creatoare a adevărului și dreptății lui Hristos. Se temea de orice acțiune, de orice mișcare - inacțiunea protectoare i se părea mai sigură decât chiar o ispravă. Nu voia ca viața să fie complicată - „ceea ce este simplu este corect" - și în acest patos al inacțiunii istorice îl întâlnește pe neașteptate pe L. Tolstoi. În ciuda tuturor diferențelor de dispoziție și temperament istoric, acestea sunt apropiate în premisele lor inițiale, așa cum Rousseau și Burke erau apropiați în idei...

„Nu este nevoie", spun ei, a fost răspunsul obișnuit al lui Pobedonoștiv. Lui i se atribuie acest aforism pătrunzător despre Rusia: „un deșert înghețat și un om rău umblă în el". Rusia i se părea un deșert pentru că nu putea recunoaște oamenii buni. Nu avea încredere în oameni, nu credea în om. Suferea de „descurajare istorică", suspiciune și lipsă de credință. Și el însuși era un om înghețat. Iv. Aksakov [39] i-a scris cu umor în 1882: „Dacă ați fi fost întrebat în acele zile dacă să convocați sinoade ecumenice, pe care acum le recunoaștem ca fiind sfinte, ați fi prezentat atât de multe motive critice bine întemeiate împotriva convocării lor, încât probabil că nu ar fi avut loc...

Smulgând neghina, nu trebuie să smulgi nici grâul și este mai bine să nu smulgi neghina, ca să nu smulgi măcar un spic de grâu...

„Așa este în toate. Sufletul tău este prea dureros de sensibil la tot ce este fals, impur și, de aceea, ai devenit negativist față de tot ce este viu, văzând în el un amestec de impuritate și falsitate. Dar fără aceasta, nimic viu în lume nu trăiește și trebuie să crezi în puterea binelui, care va triumfa doar în libertate... Și dacă dai putere deznădejdirii, atunci nu va mai fi nimic cu care să te sarezi..."

Este atât de semnificativ faptul că Pobedonostsev nu a reușit să simtă sfințenia serafică a Sfântului Serafim de Sarov. Aici s-a abătut de la cel mai pios „instinct" al oamenilor...

El nu credea din împlinirea inimii sale, ci din frică. Avea mai mult dispreț față de om decât chiar indignare. Rozanov a numit pe bună dreptate celebra sa „Colecție Moscova" o carte păcătoasă - este păcatul deznădejdii, al necredinței și al tristeții...

Paradoxul este că Pobedonoștiv însuși nu era departe de un protestantism aparte. El a acceptat din toată inima reforma lui Petru. Și cu toată aversiunea sa față de civilizația occidentală modernă, liberală și democratică, a rămas un om occidental. Este caracteristic faptul că a tradus toate cărțile occidentale: A. Tirsch, Fundamentele creștine ale vieții de familie (1861), Thomas a Kempis (1869), Le Play (1893). Alegerea autorităților din celebra sa „Colecție Moscova" (prima ediție 1896) este, de asemenea, caracteristică - Carlyle, Emerson, Gladstone și chiar Herbert Spencer [40] , iar dintre romantici - Carus [41] cu cartea sa despre suflet.

Pobedonoștiv a fost comparat cu umor cu „capetele rotunde" — același spirit de legalism și moralism intolerant. Și, la fel ca severul Protector Englez, Pobedonoștiv dorea să conducă în Biserică pentru binele poporului. Cumva, nu simțea realitatea mistică a Bisericii. Era un „erastian" tipic [42] în activitățile sale. Și nu avea perspective ecumenice. Cea mai caracteristică în acest sens a fost încercarea sa de a „îmbunătăți" textul rusesc al Noului Testament pe baza „originalului slav" și fără a recurge la greacă (această încercare nu a fost deloc reușită, nici măcar stilistic)...

Pobedonoștiv a fost extrem de intolerant nu doar față de heterodocși. El a fost chiar mai despotic în Biserica „dominanta". Și aproape a reușit să creeze în jurul său această teribilă iluzie a unei păci glaciale. Desigur, nu totul în Biserică era supus reglementării sale energice. Dar semnificația conducătoare a autorității procurorului-șef în „departamentul confesiunii ortodoxe" a crescut sub conducerea sa. Perseverența lui Pobedonoștiv este adesea explicată prin teama sa de revoluția iminentă și este comparat cu Konstantin Leontiev. Comparația este inexactă.

Leontiev, într-una din scrisorile sale din anii '80, a condamnat fără milă toată această „tăcere incompetentă" a păzitorilor înspăimântați. El a văzut clar că a limita întreaga viață a Bisericii la o singură tutelă

„ar însemna condamnarea Bisericii la o neputință aproape completă". O interdicție nu este un mijloc de convingere. „Să presupunem că ni se spune: «în cele din urmă» vor rămâne puțini «aleși», dar din moment ce ni se spune și că nu vom ști data exactă a acestui sfârșit până în ultimul moment, atunci de ce să renunțăm prematur și să privăm Biserica de toate acele reforme reînnoitoare pe care le-a posedat în cele mai bune vremuri ale sale, de la pogorârea Duhului Sfânt până la marea victorie a venerației icoanelor asupra iconoclasmului etc., etc." Și Leontiev insistă că acum este momentul să teologizăm, în special pentru laici. Viața personală trebuie să fie legată de ascultare și complet subordonată voinței prezbiterului ales. Dar mintea trebuie să rămână liberă, desigur, în limitele dogmei și tradiției. La urma urmei, există întrebări noi și este potrivit ca nespecialiștii să scrie despre ele, explorând căile...

Pentru Pobedonostsev nu existau „întrebări noi" care să merite rezolvate. A pune întrebări este periculos. El a ales tocmai acea „tăcere lipsită de talent" pe care Leontiev a condamnat-o. Pobedonostsev nu voia ca oamenii să gândească și să vorbească despre credință. Nu era doar un pesimist, ci și un sceptic – era ispitit nu doar de neadevăr, ci și de adevărul creștin însuși...

Prima încercare de a dezvolta o nouă politică bisericească a fost din nou transformarea școlii teologice. Reforma lui Tolstoi din anii 1860 nu a fost într-adevăr în întregime reușită. Revizuirea academiilor teologice de către Înaltpreasfințitul Macarie în 1874 a scos la iveală, de asemenea, lacune și deficiențe semnificative în viața academică. În 1881, a fost formată o comisie pe lângă Sfântul Sinod pentru o nouă revizuire a statutelor, prezidată de Serghii Liiapidevski, regretatul Mitropolit al Moscovei, cu participarea unor reprezentanți ai academiilor și ai Comitetului Educațional. S-a propus revenirea la punctul de vedere anterior, departamental sau orientat spre servicii, asupra școlii teologice. Au existat, de asemenea, voci în favoarea simplei restabiliri a statutului anterior. Organizarea celui de-al patrulea curs, cu specializarea sa excesivă, a fost considerată nereușită. S-a decis desființarea doctoratului privat și, în schimb, „să-i lase la academie" pe cei mai buni candidați pentru studii științifice.

Este curios că predarea patristicii a fost din nou declarată superfluă. Dar s-a considerat de dorit să se restabilească predarea apologeticii științifico-naturale. V. D. Kudryavtsev a propus, de asemenea, introducerea predării filosofiei morale și a filosofiei dreptului. O

decizie importantă a fost abolirea publicității disputelor academice, în ciuda voturilor în favoarea glasnostului.

„Subiectele de credință devin un câmp de dezbatere", a spus Arhiepiscopul Serghie.

Comisia a avut 32 de ședințe și și-a încheiat lucrările deja într-o componență incompletă, fără participanți din afara orașului. Proiectul a fost prezentat Sinodului în martie 1883. A fost formată o conferință specială formată din trei episcopi sinodali pentru a-l analiza: Mitropolitul Ioanniky, Leonty, de asemenea mitropolit, și Arhiepiscopul Savva. Comisia a lucrat în secret și nu a finalizat lucrările. „Carta" finală a fost elaborată în cel mai strict secret, aparent în biroul procurorului șef, și a trecut prin Sinod cu extremă grabă, fără nicio discuție. „Mitropoliții Isidor și Platon au semnat-o fără să se uite măcar la copia originală a caietului; Episcopul Jonathan, care nu a participat la comisia noastră, a vrut să citească acest proiect, dar nu a putut să o facă ." Aceasta este ceea ce spune Arhiepiscopul Savva. El însuși nu a fost de acord cu tot ce se afla în comisie și a cerut să i se ofere oportunitatea de a-și prezenta ideile pentru discreția Sinodului - această dorință nu a fost respectată și, în curând, Arhiepiscopul Savva a fost complet eliberat de prezența sa în Sinod. Carta Academică a fost aprobată la 20 aprilie 1884 și urma să fie introdusă în toamna aceluiași an.

Sistemul academic a fost schimbat serios. Puterea episcopului diecezan asupra Academiei a fost consolidată, iar rectorului i-a fost redată poziția de autoritate; acesta nu putea ține mai mult de două cursuri pe săptămână. Departamentele au fost desființate și doar materiile minore au fost grupate în grupuri opționale. Specializarea în anul al patrulea a fost abolită. Eseul final trebuia scris pe o temă teologică (această regulă, însă, nu a fost respectată cu strictețe în practică).

Este foarte caracteristic faptul că publicitatea disputelor academice a fost abolită. Titlul de doctor și, în general, era acum acordat fără susținerea unei disertații, bazat doar pe opinia recenzorilor; a fost introdusă o distincție între titlurile de doctorat: teologie, istorie bisericească sau drept canonic. O disertație de master putea fi susținută la un „colocviu" la o ședință a Consiliului Academic cu o componență extinsă, cu participarea „persoanelor din afară invitate de Consiliu", dar nu la o dispută publică. Era necesar să se evite disputele

deschise, dezacordurile, publicitatea inutilă. Iar o obiecție deschisă nu ar face decât să atragă o atenție inutilă asupra adversarului. Pobedonostsev se temea să atragă atenția asupra problemelor religioase; se temea de dispute și dezacorduri. Se îndoia că Biserica era pregătită pentru autoapărare. A preferat să o protejeze din exterior cu tutela statului și forța. Pobedonostsev era mai degrabă preocupat de trezirea intereselor religioase în societatea rusă. El prețuia religia ca mod de viață, dar nu ca o căutare...

Totuși, în anii '70, el însuși a participat destul de activ la activitatea „Departamentului din Petersburg" al „Societății Iubitorilor de Iluminare Spirituală", care exista deja la Moscova. Acest „departament" a fost deschis în 1872, în principal în legătură cu mișcarea Vechi-Catolică. Legătura cu Moscova era mai degrabă doar nominală. Președintele de onoare al departamentului era Marele Duce Constantin Nicolaevici, membrii fiind predominant laici, majoritatea din cercul superior. Dintre cler, este necesar să-i numim pe protopopii Ianîșev, Vasiliev, P. E. Pokrovski. „Departamentul" a primit un avantaj important chiar de la deschidere: permisiunea „în mijlocul său", adică în întâlniri nepublice, de a discuta liber treburile bisericești. Problema Vechi-Catolică a fost discutată mai întâi. „Departamentul" și-a publicat procesele-verbale în limba rusă și într-o ediție franceză. În anii '70, a fost un centru foarte important de interese teologice. Departamentul și-a folosit pe larg dreptul la discuții „libere" și a abordat probleme cu adevărat complexe și subtile în cadrul ședințelor sale. În plus, au avut loc lecturi publice. Este necesar să se remarce discursul lui T. Filippov pe tema „despre nevoile vechilor credincioși" și disputa sa cu I. Nil'skii (în 1873 și 1874), tezele lui F. G. Turner despre libertatea conștiinței și educația (la începutul anului 1876), lecturile părintelui I. L. Yanyshev despre libertatea conștiinței și „despre esența creștinismului din punct de vedere moral", lecturile lui F. G. Turner despre concepțiile creștine și noi filosofice despre viață (în 1878 și 1879). Acestea au fost întâlnirile religioase și filosofice ale timpului lor. Vlad Soloviev, care se mutase apoi la Petersburg, a fost, de asemenea, apropiat de acest cerc la sfârșitul anilor '70. De asemenea, este necesar să se remarce celebrele sale „Lecturi despre Dumnezeu-Umanitate" (în 1878)...

În anii '80, sub Pobedonostsev, astfel de întâlniri au devenit imposibile...

Nici Pobedonoștiv nu simpatiza cu libertatea presei teologice. Cele mai bune publicații teologice au încetat să apară sub presiunea cenzurii

spirituale la începutul anilor 1890: „Revista Ortodoxă", „Lecturile Societății Iubitorilor de Iluminare Spirituală din Moscova", chiar și „Suplimentul" Academiei din Moscova. Este adevărat, au fost fondate noi reviste: „Credință și Rațiune" la Harkov din 1884 (inițiativa Arhimandritului Amvrosy Klyucharev), „Vestitorul Teologic" la Academia din Moscova (din 1892), „Credință și Biserică" la Moscova (din 1899). Dar se simte o prudență forțată în toate. Pobedonoștiv simpatiza cu dezvoltarea publicațiilor pentru popor. Au apărut o serie de reviste: „Duminica" (publicată de preotul S. Uvarov), „Câmpiarul", „Interlocutorul pastoral" (publicată de Mavritsky), „Pelerinul rus" (editată de A. I. Popovitsky, un înlocuitor oarecum neașteptat pentru „Vestitorul Bisericii Publice") - aici aparțin și publicațiile neperiodice „Foame Troitskie", publicate de Arhimandritul Nikon, mai târziu Episcop de Vologda. Importanța acestor publicații nu trebuie subestimată. Cu toate acestea, genul literaturii teologice a scăzut, fără îndoială, la nivelul simplei edificări. În realitate, aceasta a fost retragerea Bisericii din cultură. Întrebările controversate, în orice caz, au fost eliminate. Și, firește, au căutat răspunsuri la ele în altă parte. Influența Bisericii a fost, fără îndoială, subminată de acest lucru. Numai sub semnul „edificării" s-a putut dezvolta la Sankt Petersburg „Societatea pentru Răspândirea Educației Religioase și Morale în Spiritul Bisericii Ortodoxe", fondată deja în 1881 (la inițiativa protopopilor din Sankt Petersburg D. Ia. Nikitin și M. I. Sokolov). De asemenea, merită menționate noile reviste misionare: „Cuvântul Frățesc", editată de N. I. Subbotin (reluată în 1883), „Blagovestnikul Ortodox" (din 1893), „Revista Misionară" (din 1896). Temele morale au fost prezentate cel mai mult. Și dorința de a da un răspuns gata la fiecare întrebare, de a insufla impresia completitudinii viziunii ortodoxe asupra lumii, de a elimina orice posibilitate de „întrebări nedumerite" se simțea din ce în ce mai puternic. „Suntem cruțați de o luptă cu adevărat serioasă pentru Ortodoxie prin tutela statului", spunea pe bună dreptate Vlad Soloviev...

Pobedonostsev era tulburat de afluxul crescut de studenți în academiile teologice, care a crescut mai ales după ce seminariștilor li s-a interzis accesul la universități. Studenții autofinanțați locuiau în apartamente private, ceea ce îngreuna supravegherea și observarea inspectorială. A fost emis un nou regulament, permițând studenților autofinanțați să locuiască doar în cămine academice, deoarece „capacitatea de construire" o permitea. Dar, în general, numărul mare de studenți din academii părea inutil și tulburător: existau deja prea mulți candidați pentru a ocupa posturile didactice vacante în seminarii

și școli teologice. Este curios că au uitat să menționeze oportunitatea învățământului teologic superior pentru serviciul pastoral. Aceasta a fost o revenire directă la punctul de vedere al serviciului în școala teologică. În 1887, numărul de burse de stat din academii a fost, de asemenea, redus. Numărul total de studenți a scăzut curând cu aproape jumătate...

În 1889, au fost publicate „Reguli speciale pentru examinarea eseurilor depuse pentru diplome teologice academice". Acesta este un document foarte curios. Este caracteristic în special viziunii asupra lumii a lui Pobedonostsev. Se presupune că totul este decis. Iar sarcina principală este de a preveni și suprima reaua intenție teologică. S-a propus să se acorde atenție nu numai meritelor academice ale eseurilor, „ci și corespondenței direcției lor generale cu spiritul și demnitatea Bisericii Ortodoxe". Se cerea ca „eseurile să conțină o asemenea completitudine și certitudine a prezentării pe un anumit subiect sau problemă, încât să nu existe nicio îndoială cu privire la adevărul învățăturii ortodoxe, precum și o astfel de precizie a exprimării care să elimine orice pretext pentru întrebări false". Era interzisă acceptarea eseurilor despre eretici și „învățături false" pentru diplome academice, deoarece este dăunător să se insiste prea mult asupra unor astfel de subiecte. În special, este inacceptabil să se vadă în erezii un fel de „unitate de idee" (cf., de exemplu, încercarea lui Vlad Soloviov în „Marea Dezbatere" de a deriva toate ereziile dintr-un singur principiu); dimpotrivă, ar trebui expusă absurditatea și incoerența ereziilor, ca și cum nu ar putea exista consecvență într-un principiu fals.

„Lucrările care neagă, chiar și cu aparența unor temeiuri științifice, autenticitatea evenimentelor pe care tradiția bisericească și credința populară s-au obișnuit să le trateze drept evenimente autentice nu pot fi recunoscute ca îndeplinind cerințele unei lucrări teologice științifice." Aceasta se referă, în primul rând, la cunoscuta poveste a călătoriilor apostolului Andrei în Rusie, a cărei nesiguranță completă a fost demonstrată de Golubinsky, și la critica sa la adresa poveștii cronicare despre botezul prințului Vladimir.

Era interzisă „prezentarea neintenționată într-o lumină falsă a oricăror instituții și reglementări ale Bisericii native" - aici aceasta însemna cercetarea originii schismei Vechilor Credincioși, a vechiului rit, a reformei lui Petru cel Mare. Era interzisă explicarea evenimentelor istorice bisericești doar prin jocul cauzelor naturale, al motivelor și

aspirațiilor umane, adesea întunecate, al influenței școlilor și tendințelor, găsirea de trăsături ale nobilimii la eretici și păgâni și pete întunecate la oamenii pioși etc. Drept urmare, Golubinsky a trebuit să refuze să tipărească al doilea volum al istoriei sale și chiar să părăsească academia, Kapterev a trebuit să-și oprească articolele de la p. Nikon, S.N. Trubetskoy a fost supus unor atacuri foarte dure pentru disertația sa despre „Metafizica în Grecia Antică", unde a vorbit destul de precaut și reținut despre „pregătirea evangheliei" în elenism...

Măsura de protecție a fost propusă, în orice caz, foarte elastică: era necesar să se țină cont nu doar de tradiția bisericească, ci și de credința populară. Și era întotdeauna posibil să se spună că o carte sau alta nu are un „caracter strict teologic" sau „nu exprimă cu exactitate învățătura Bisericii Ortodoxe" și că un raționament sau altul „din cauza obscurității și incertitudinii sale" poate fi înțeles greșit, mai ales de cititorii ignoranți. Filaret Gumilevski a vorbit odată tăios despre ambiguitatea unor astfel de temeri. „Se tem de strigătele ignoranților! Nu-i poți face să tacă strigând neadevăr; adevărul este propria sa apărare, iar schelele umane sunt bune doar pentru a fi dărâmate de timp..." Dar Pobedonoștiv nu era sigur de acest lucru, că „adevărul este propria sa apărare". I se părea întotdeauna destul de lipsit de apărare...

„Regulile din 1889", au fost mai degrabă un act de protecție statală și cotidiană decât de conservatorism bisericesc. A fost un act al birocrației sinodale, nu al ierarhiei...

Deosebit de caracteristică a fost complicația cu teza de master a lui E.P. Akvilonov [43] , pe atunci profesor asociat la Academia din Sankt Petersburg, mai târziu protopop al clerului militar și naval. În 1894, a prezentat un studiu despre Biserică pentru o diplomă de master: „Biserica, definițiile științifice ale Bisericii și învățătura apostolică despre ea ca Trup al lui Hristos". Se pare că acest subiect i-a fost sugerat lui Akvilonov de către îndrumătorul său, Katanski, iar acesta nu a făcut decât să dezvolte gândurile profesorului său. Recenzând disertația prezentată, Katanski a apreciat-o foarte mult și a remarcat, printre altele, că „autorul a reușit să demonstreze inconsecvența definiției obișnuite a Bisericii". Desigur, definiția catehetică a Bisericii ca „societate de oameni" (nu există o definiție a Bisericii în „Confesiunea Ortodoxă", așa cum nu există în „Epistola Patriarhilor Răsăriteni"). Akvilonov arată inadecvarea acestei definiții târzii și școlare. Sau mai degrabă, nu este o definiție, ci doar o descriere, și una foarte incompletă. Căci Biserica nu este doar o societate, ci și un

organism sau „trup", iar compoziția sa, pe lângă oameni, îl include pe Hristos însuși, Capul său, în care Biserica este una. „Trupul lui Hristos", această imagine sau nume apostolic este cea mai bună definiție. Acest lucru este pe deplin confirmat de mărturia Părinților. Akvilonov a selectat cu succes cele mai importante texte din cartea sa. Dintre autorii ruși, el este cel mai apropiat de Filaret (conform predicilor sale) și de Khomyakov. Akvilonov nu a reușit să creeze o definiție completă a Bisericii. El a dat doar o repovestire verboasă a acestui nume de bază: „trup". Și, în general, cartea sa este scrisă într-un limbaj lent. Dar ar putea servi ca o introducere fiabilă pentru cercetări ulterioare. Singurul lucru care a fost derutant a fost că, chiar în primul capitol, Akvilonov a răsturnat prea decisiv definiția „acceptată" a Bisericii ca „societate". De asemenea, părea controversat faptul că i-a inclus și pe îngeri în compoziția Bisericii. Într-adevăr, ceva a rămas nespus în carte...

Sfântul Sinod aproba diplomele academice și, de obicei, unul dintre episcopii diecezani era desemnat să revizuiască disertația din punctul de vedere al fiabilității doctrinare. Cartea lui Akvilonov a fost trimisă spre revizuire lui Vissarion Nechaev, episcop de Kostroma, care anterior fusese editorul cărții „Lectura benefică pentru suflet" timp de mulți ani. Vissarion s-a alăturat recenzorilor academici în răspunsul lor și și-a exprimat dorința de a corecta definiția Bisericii din Catehism. Această dorință a provocat îngrijorare în Sinod. În același timp, vechiul credincios arhimandritul Pavel Prussky și profesorul N. I. Subbotin, corespondentul de încredere al lui Pobedonostsev, s-au pronunțat aspru împotriva cărții lui Akvilonov. Ei au vorbit în numele „credincioșilor obișnuiți". Episcopul Vissarion a insistat asupra concluziei sale. Pobedonostsev a protejat „credințele populare". Problema a fost rezolvată de faptul că mitropolitul Moscovei Serghie (cu sprijinul neașteptat al episcopului Silvestru) a găsit cel mai periculos raționalism în cartea lui Akvilonov. Autorul a trebuit să scrie o a doua disertație...

Acest episod este caracterizat de o distorsiune a perspectivelor: inviolabilitatea catehismului a fost păzită mai mult decât fidelitatea față de tradiția patristică propriu-zisă, iar s-au luat în considerare cel mai important stările de spirit ale zeloților simpli. Din aceste motive, se pare că în cartea din „regulile din 1889" se includea paragraful conform căruia cărțile teologice trebuiau scrise astfel încât să fie accesibile persoanelor care nu știau deloc greaca (aceasta era împotriva citatelor din părinți din original)...

Politica prohibitivă a lui Pobedonoștiv s-a dovedit de două ori inutilă. Nu a atins pacea interioară. A reușit să creeze iluzia păcii. Dar acest lucru a fost realizat cu un preț mare. S-a creat un obicei al tăcerii viclene. Opiniile neacceptate au fost ținute pentru sine. În școala teologică și în literatura teologică s-a instaurat un stil nesincer și lipsit de viață. Principala neadevăr a regimului prohibitiv își are rădăcinile în această nesinceritate. Și în școlile teologice, sistemul de interdicții și ordine a creat doar un spirit de negare și duplicitate. Desigur, Pobedonoștiv nu a eliminat complet „liberalismul" și „îndoielile" din școala teologică, dar i-a învățat pe studenți și profesori să-și ascundă gândurile reale. Iar reținerea forțată a studenților spirituali în departamentul spiritual a otrăvit însăși preoția cu aceeași nesinceritate. Aceasta, desigur, este o caracteristică generală și au existat întotdeauna suficiente excepții. Dar, în ciuda tuturor măsurilor prohibitive, opiniile teologice „nesigure" s-au răspândit în continuare, iar imposibilitatea discuțiilor publice a însemnat imposibilitatea respingerii deschise.

Cartea genială a profesorului moscovit M. D. Muretov împotriva lui Renan a fost oprită de cenzură, deoarece, pentru a o respinge, trebuia să „expună" „învățătura falsă" respinsă, care nu părea de încredere. Renan a continuat să fie citit în secret, iar cartea împotriva lui Renan a ajuns cu 15 ani prea târziu. Și s-a creat impresia că motivul interdicțiilor era neputința de a se apăra. În plus, prea des se încerca să se apere ceea ce nu se putea apăra. Acest lucru a subminat foarte mult încrederea. Spiritul era scăzut atunci când chemarea unui profesor era înlocuită cu poziția de gardian.

Dar acest lucru nu a fost suficient. Întregul sistem era otrăvit din interior de un scepticism caustic. La un moment dat, contele Pratasov încercase deja să adapteze educația teologică la nevoile rurale. Dar Pratasov era doar un „bun ofițer" în Sinod și era ghidat de considerații privind beneficiul sau inutilitatea statului. Pobedonostsev era un sceptic și un intelectual. Sarcina „simplificării" rurale însemna pentru el cu totul altceva. Chiar dacă de obicei vorbea despre beneficiu sau nevoie, în realitate se gândea întotdeauna la pericolul educației „excesive". Și a ajuns la ideea simplificării nu nici măcar din patosul puterii, ci din cea mai otrăvitoare necredință. Prin urmare, a vrut să slăbească elementul „educațional general" din școala teologică - de ce ar avea nevoie un preot de niște algebră și geometrie...

El a vrut să prevină pericolele educației prin interdicții externe, fără să se aștepte să le învingă sau să le depășească în mod deschis și din interior. Și astfel, pe jumătate conștient, a împins întrebările vii din orizontul bisericii, le-a împins sub pragul conștiinței celor care puneau întrebări, le-a otrăvit cu amărăciunea interdicției. Remarca lui Rozanov dintr-unul din articolele sale din anii '90 este atât de caracteristică acestui conservatorism îndoielnic.

„Biserica nu poate permite discuții despre adevărurile credinței sale, nu de teama clatinării lor, ci din cauza dezgustului față de astfel de discuții... oricine apostatează de Biserică este disprețuit de aceasta, până la punctul în care este insuportabil să-l vadă..."

Aici, Biserica este forțată să accepte sentimente și motive care nu sunt deloc evanghelice. Și se presupune că acționează mai mult ca o putere punitivă decât ca un doctor și învățător. Și o astfel de frenezie a fost acceptată și prezentată drept zel pentru credință. Dar era sortită sterilității. Ura nu naște, ci doar iubirea. Și cât de des ura acoperă doar frica și neputința...

Imaginea Bunului Păstor a fost complet uitată: „frunze nouăzeci și nouă..." [44]

Totuși, otrava protectoare a pătruns și mai adânc. Și aici a avut loc o coborâre deliberată a nivelului religios, o „simplificare" a Ortodoxiei însăși... Pobedonoștiv a reușit să insufle clerului rus că „teologia" nu aparține esenței Ortodoxiei, „Ortodoxiei ruse", în orice caz, adică credinței „simple" și populare rusești, căci masele acestor „oameni simpli" sunt mântuite fără nicio teologie și fără nicio reflecție sau cultură și sunt „mântuiți" cu greu mai sigur decât intelectualii prea curioși și iscoditori. Credința a fost astfel mutată și coborâtă la nivelul sentimentelor inexplicabile și al stărilor pioase. Dogmele au fost percepute mai mult într-o ordine canonică decât teologică, ca cuvinte protectoare, nu ca adevăr dătător de viață. Și, strict vorbind, aceasta a fost doar o aplicare particulară a argumentelor tipice ale lui Lev Tolstoi într-o nouă zonă a culturii bisericești.

Tolstoi a negat orice semnificație a bunurilor culturale tocmai pe motiv că acestea nu erau de niciun folos omului de la țară – nici tehnologiei, nici lui Shakespeare, nici tipografiei în sine. Și din aceasta a concluzionat că toată această cultură era un surplus evident, chiar un exces, creat de trândăvia omului, căci nu era necesară pentru viață, era

foarte posibil să trăiești fără ea, dar era dificil și complicat să trăiești în ea...

Aproape aceleași argumente sunt avansate acum în apărarea „credinței simple". La urma urmei, o femeie pelerină, o țărancă pedantă, un rătăcitor pios sau un călugăr „din cei simpli", toți nu au deloc nevoie de teologie „cărturară" sau de vreo filozofie sau cercetare istorică, pe care nu le înțeleg și nu vor să le cunoască, și fără ele trăiesc corect și cinstit. Nu este oare necesar să concluzionăm că toate aceste „probleme" teologice și filozofice sunt doar rodul căutărilor zadarnice și al curiozității unor minți lenețe și neliniștite. „Pentru mântuire" nu este nevoie...

Pobedonoștiv a reușit să insufle această suspiciune a „rațiunii teologizante" cu atât mai ușor, deoarece aceasta corespundea stărilor decadente și nihiliste ale epocii. Pozitivismul a subminat încrederea în metafizica supraexperiențială, „agnosticismul" a devenit o postură mentală obișnuită pentru omul obișnuit, iar adevărurile dogmatice au căzut și ele sub aceeași abstinența agnostică. Agnosticismul ascetic se intersectează acum cu agnosticismul lumesc. Sub pretextul umilinței și al incomprehensibilității, atenția credincioșilor este deviată de la dogme - cum pot fi acestea înțelese de o minte slabă!...

Însă smerenia nu face decât să acopere indiferența sau chiar lipsa de credință. Iar incomprehensibilitatea adevărurilor divine este cu greu exagerată fără o intenție vicleană, cu calculul de a evita acrivia dogmatică și de a fi pe nedrept un copil al minții. Rezultatul intern al unui astfel de agnosticism dual se dovedește inevitabil a fi confuzia și instabilitatea dogmatică, ispita moralismului. Inima se dezvață de a trăi și a se hrăni cu dogme, îngrădite în zadar, iar dogma se dovedește a fi inutilă din punct de vedere spiritual. Astfel, din anii '80, un nou val de moralism, sentimentalism și pietism a crescut în conștiința noastră bisericească. Denunțarea rațională și a raționalismului în excesele sale s-a dovedit a fi periculoasă pentru însăși învățătura credinței. Sentimentele bune și chiar faptele au fost mai apreciate. Prea mult în învățătura credinței a început să pară un fel de subtilitate deșartă. Fie ca sufletul să rămână în semilumină, dar ispitele minții neliniștite nu vor primi un motiv în plus. Credința este interpretată mai mult ca încredere decât ca o experiență a vieții spirituale...

Și la aceasta trebuie să adăugăm un alt factor foarte important. Clerul a rămas bazat pe clase sociale și, în majoritate, provenea din rândurile

„locuitorilor rurali”, iar pentru ei, sărăcia și simplitatea rurală rămâneau prea adesea mediul cel mai familiar și de înțeles. De aici și lipsa particulară de libertate în abordarea valorilor culturale: o înclinație naivă spre civilizația externă și o nefamiliaritate internă cu viața „în cultură”, într-o atmosferă de tensiune creativă. Nu toată lumea a dezvoltat nevoia de cultură în sine. Au existat multe excepții de la această tendință generală. Cu toate acestea, stilul general a fost, fără îndoială, degradat. Izolarea de clasă a clerului a separat și a separat cel mai mult Biserica de cultură...

Așa s-a dezvoltat, simplificat și foarte slab acest tip degradat de bisericesc ortodox. Era, de asemenea, un anacronism foarte periculos, complet demodat în epoca în care intelectualitatea începea deja să se întoarcă la Biserică, când curiozitatea religioasă devenea din ce în ce mai acută. „Cu frică și rușine va trebui să dăm socoteală de lenea, de neglijența noastră, de faptul că ne-am predat credința Sinodului, iar acum stăm cu mâinile încrucișate”, scria A. A. Kireev atât de tăios în anii '80. Și a stipulat că acest lucru nu se aplică „poporului”. „Poporul nostru nu și-a predat credința niciunei cancelarii, niciunui sinod...”

Încercarea de a ocoli problema cu interdicții s-a încheiat cu o prăbușire tragică - pasiunile și îndoielile reprimate, la momentul lor, au izbucnit violent din adâncurile întunecate. A fost ca o pedeapsă...

Și cuvintele lui Tiuțev, rostite cu altă ocazie, sunt perfect aplicabile în această privință: „Cuvântul fatal îl va distruge: libertatea conștiinței este delir”...

11. Problemele conștiinței creștine. Antony Hrapovițki.

Anii optzeci nu au fost doar o perioadă a oboselii sociale și a opresiunii, nu doar o perioadă a „faptelor mărunte” și a „sufletelor echilibrate”. Contemporanii ar fi putut crede atunci: „cei vii s-au ascuns în mormintele lor, morții s-au ridicat din sicriele lor de bunăvoie” (cuvintele lui Saltykov). Dar acesta nu este întregul adevăr. Acum o jumătate de secol, ne este evident acum cât de mult s-a conceput atunci dintr-o înflorire ulterioară. A fost o perioadă de melancolie și anxietate mistică deja incipientă, deși încă nerecunoscându-se, iar în anxietatea morală crescândă, motivele metafizice au devenit din ce în ce mai clar definite, întrebarea sensului ultim a devenit din ce în ce mai acută. A fost, de asemenea, o întoarcere secretă la credință, adesea dureroasă, fără tragere de inimă,

slabă: „precursori prea timpurii ai unei primăveri prea lente” (un vers celebru de Merezhkovsky, „Copiii nopții”)...

Jurnalismul religios al lui V. Soloviov este foarte tipic anilor optzeci, adesea prea usturător, prea adesea complet nedrept și miop spiritual, dar întotdeauna inspirat de o preocupare autentică pentru adevăr. În polemicile lui Soloviov cu slavofilii din acea vreme, suntem surprinși doar de fervoarea sa intensă, de graba în judecăți și condamnări, de insensibilitatea complet neașteptată, de o ciudată scurtime de perspective. Acest lucru nu diminuează semnificația temelor ridicate de Soloviov. El a scos la iveală toată vioiciunea și vitalitatea acestor teme, a mărturisit adevărul istoric, faptele și puterea Bisericii, iar în aceasta constă valoarea apologetică a operelor sale, și nu numai pentru acea vreme. El a arătat că tocmai în creștinism toate posibilitățile și nevoile creative ale vieții umane sunt împletite într-un singur nod viu. Aceasta este semnificația psihologică a celebrului său „rezumat” din Societatea Psihologică din Moscova, „Despre declinul viziunii medievale asupra lumii” (1892). Aceasta este aceeași problematică a conștiinței creștine...

Și aceeași temă este prezentată constant în lucrările acestei remarcabile Societăți din Moscova...

Articolul programatic al lui N. Ia. Grot din chiar prima carte a „Problemelor de filosofie și psihologie” (1889) este deja orientativ. Este necesar să descoperim sau să construim o nouă „doctrină a vieții” ca justificare a acesteia. Și, se părea, nu ar consta contribuția rusă la comunicarea circulară a căutărilor filosofice în faptul că problema morală ar fi ridicată din nou. „Nu constă oare sarcina istorică a gânditorilor ruși în sinteza idealurilor din punctul de vedere al celor mai înalte interese ale binelui?” Și nu mărturisește oare orientarea morală a întregii ficțiuni rusești acest lucru? „Nu va fi oare filosofia salvării lumii de rău, îmbunătățirea ei morală, tocmai filosofia noastră specială? De la frumusețe însăși așteptăm „mântuirea”, și de la adevăr.” Și într-o astfel de perspectivă, nu este filosofia lui Schopenhauer „o profeție și o indicație a viitorului?...”

Aceste presupuneri ale lui Grot reflectă foarte fidel starea de spirit a acelor vremuri, toate aceste întrebări neliniștite, anxietatea inimii și a conștiinței... Și într-un astfel de mediu psihologic, sarcina pastorală a Bisericii a înaintat cu o vigoare reînnoită.

„Un pastor modern trebuie să fie un maestru al opiniilor epocii asupra tuturor aspectelor ființei și vieții, trebuie să recunoască clar acordul sau dezacordul lor cu învățătura creștină, trebuie să fie capabil să evalueze orice idee filosofică, chiar dacă este prezentată doar pe scurt într-o poveste la modă sau un articol de revistă și, prin urmare, să nu se plângă dacă sistemele lui Kant și Comte i se explică în detaliu. Credeți că nici măcar acest lucru nu este suficient pentru activitatea sa ulterioară..."

Cum poate fi viața și studiile studenților teologi mai aproape de Biserică? Independența religioasă și teologică trebuie trezită în ei... Susținătorii Bisericii, în loc să profaneze Academia, profesorii și studenții ei, în loc să caute intens erezii în lucrările lor și fapte rele în comportamentul lor, să indice modalități de a introduce această condiție...

„Dar viața nu se studiază în școala teologică! Dimpotrivă, tineretul, deja separat de viață prin clasă, este și mai izolat de ea prin pedagogia seminarială. Firește, nu luptători pentru viață, zeloți ai adevărului, ci teoreticieni seci, raționamente crescute artificial vor ieși din școală: oare ei vor predica evanghelia pentru viață, vor vindeca pe cei cu inima zdrobită, vor elibera pe cei chinuiți!" (Rev. Anton Hrapovițki)...

Adevărat, aceste cuvinte au fost spuse puțin mai târziu, în 1896, dar ar fi putut fi spuse mai devreme...

Aici zelul pastoral se ciocnește brusc și se deosebește de necredința oficială și formală... De la mijlocul anilor 1980, această trezire pastorală, reînnoirea idealului pastoral, a fost foarte vizibilă... Acest lucru a fost evident pentru prima dată în Academia din Sankt Petersburg, când Ianîșev a fost înlocuit în funcția de rector de Arseni Bryancev, regretatul Arhiepiscop de Harkov. Arhimandritul de atunci, Antonie Vadkovski (1846-1912), regretatul Mitropolit de Sankt Petersburg, a fost transferat de la Kazan ca inspector al academiei. A fost un om cu o mare receptivitate și bunăvoință sinceră. În jurul lui, s-a adunat un cerc de zeloți ai isprăvilor monahale, așa-numita „echipă". După o pauză de douăzeci de ani, tonsurele au început din nou printre studenți. Idealul ascetic s-a contopit intern cu chemarea pastorală, aceasta a fost o trăsătură nouă. În această ordine, monahismul „învățat", în afara comunității monahale, putea fi justificat (cf. articolul lui Antony Khrapovitsky, „Despre monahismul învățat", 1889)...

Prima tonsură la Academia din Sankt Petersburg datează din 1884. Călugărul tuns a fost Mihail Gribanovski (1856-1898), regretatul episcop de Taurida. Acum ar fi numit „călugăr alb". Acest lucru este valabil mai ales pentru cartea sa „Deasupra Evangheliei". Există atât de multă lumină de primăvară în ea. Un simț foarte viu și acut al conciliarității. Nu vine de jos, din acordul uman, ci de sus, ca o reflectare a Treimii.

„De aici provine autoritatea sa necondiționată: nu forma exterioară conciliară în sine, ci Duhul Sfânt, manifestându-se clar în ea prin darurile și inspirațiile Sale. Conciliaritatea este cea mai înaltă autoritate necondiționată după Hristos, ca formă de manifestare și mijloc de manifestare a Duhului Sfânt."

Și percepția religioasă a lui Mihail asupra naturii este, de asemenea, caracteristică. Credința dezvăluie o nouă perfecțiune în natură, necapturată de conștiința exterioară, împrăștiată. „Pământul va trece în materialitatea sa brută, dar formele sale de viață, reflectând frumusețea eternă a lui Dumnezeu, vor rămâne, pentru a-L glorifica pe Domnul și mai tare și mai armonios în înflorirea lor reînnoită și a încânta ochii și inimile noastre spirituale. Natura este acel pământ reînnoit, în care vom intra ca stăpâni împreună cu biruitorul Isus — vom intra înviați și reînnoiți, precum Îngerii lui Dumnezeu..."

În anii de seminar, Mihail a trecut printr-o criză nihilistă, „prapastia tuturor negărilor posibile". S-a întors la credință prin filosofie. La Academie, a studiat cu Karinsky și și-a scris disertația despre Heraclit, care i-a amintit de Schelling. „A înțelege creștinismul din punct de vedere filosofic este cel mai mare obiectiv al timpului prezent, conturat de Schelling. Nu ar trebui să existe discordie. Dogmele celei mai mari religii absolute ar trebui să fie cea mai mare filozofie adevărată. Este necesar doar să le înțelegem și să le pătrundem cu analiză și sinteză filosofică. Nu există încă o filozofie creștină. Trebuie creată. Omenirea tânjește după ea, are sete de ea, nu se mulțumește doar cu credința" (înregistrare în jurnal). Se naște ideea chemării filosofice a Bisericii...

Mihail și-a scris teza de master sub titlul caracteristic: „O încercare de a înțelege adevărurile creștine fundamentale prin gândirea umană naturală" (1888); a fost publicat un singur prim număr: Adevărul existenței lui Dumnezeu...

Aceleiași generații de călugări academici din Sankt Petersburg îi aparține Antoniu Hrapovițki (născut în 1864), actualul mitropolit. A venit la academia teologică de la o școală seculară, în spiritul slavofilismului religios, sub influența lui Dostoievski și cu o hotărâre deja formată de a urma calea pastorală. Interesul predominant pentru el a fost cel filosofic. Și pentru Antoniu, sarcina de a uni credința și filosofia a fost în primul rând. Și-a scris disertația de master în filosofie: „Date psihologice în favoarea liberului arbitru și a responsabilității morale" (1887), iar aceasta a fost singura carte pe care a scris-o. Avea temperamentul unui publicist și de obicei scria doar eseuri sau articole. În anii săi foarte tineri, Antoniu a fost numit rector al Academiei din Moscova. Nu era cercetător, nu era om de știință. Dar a avut întotdeauna propriile gânduri și gânduri vii și a avut un dar special pentru a le transmite sau inspira. Era aproape un egal al studenților săi, iar acest lucru a introdus imediat o intimitate specială în abordarea și acțiunea sa pedagogică. Și avea propriul său plan integral și propriul său plan de acțiune sau influență bisericească. În primul rând, el a mărturisit și a propovăduit chemarea pastorală a Bisericii. În idealul său pastoral, influența cărților profetice ale Vechiului Testament se simte foarte mult. Păstorul este un profet sau „călăuzitor al conștiinței".

În lucrarea sa pastorală, Biserica construiește conștiința oamenilor. Și aici există o singură cale, calea iubirii pline de compasiune și a reciprocității spirituale. „Teologia noastră trebuie să explice că viața pământească este o mare de suferință, durere și lacrimi. Este oare timpul sau locul potrivit pentru a ne angaja în contemplarea pasivă a puterilor și abilităților disponibile și pentru a evita slujirea aproapelui sub pretextul propriei imperfecțiuni"...

Prelegerile și articolele lui Anthony despre teologia pastorală păstrează încă farmecul nestins al convingerii și inspirației. Și este ușor de înțeles farmecul de altădată al învățăturii sale academice. „Am trăit, încălziți de dragostea și afecțiunea sa. El, poate pentru prima dată pentru mulți dintre noi, ne-a dezvăluit sensul grijii pastorale ortodoxe ca o acceptare iubitoare și dezinteresată a turmei proprii în sufletul propriu, experimentând împreună cu ea toate tristețile și bucuriile ei, toate încercările, ispitele și căderile copiilor spirituali, precum și renașterea și răzvrătirea lor spirituală prin puterea iubirii pastorale pline de compasiune și a rugăciunii" (din memoriile unui student)...

Pentru Anthony, munca pastorală este, în primul rând, calea iubirii, a iubirii active, eficiente. Însăși sacramentul preoției se împărtășește un anumit har intens al iubirii, „darul iubirii pline de compasiune". Acest dar, desigur, nu poate decât să crească mai puternic și să se reveleze în strădania personală, în dobândirea efectivă a iubirii față de oameni. Dar însăși această dobândire devine posibilă numai prin harul iubirii spirituale, care regenerează și extinde interior inima pastorală. Aceasta este capacitatea de „identificare spirituală" a pastorului cu turma sa. Este ca și cum „eul" său personal ar dispărea și ar fi întotdeauna și în toate înlocuit de „noi"...

Și influența pastorală se bazează pe misterioasa comuniune a sufletelor.

„Persoana asupra căreia se îndreaptă această influență simte cum însăși spiritul predicatorului îi pătrunde în suflet, ca și cum altcineva i-ar pătrunde în inimă..." Dar voința pastorală acționează asupra libertății altcuiva și în libertate – aici există comunicare reciprocă: acțiune și asimilare...

Posibilitatea unei astfel de „misterioase comuniuni a sufletelor" este o situație din realitatea Bisericii. Din psihologie, Anthony se întoarce la ontologie. Comunicarea reciprocă ne este dată în experiență. „Prin ce legi ale vieții spirituale o parte a unei ființe trece în sufletul alteia și se contopește cu ea?" Și se pune întrebarea: sunt ființele umane cu adevărat atât de separate una de cealaltă?

„Pentru a explica acest fenomen, trebuie să respingem ideea fiecărui individ ca un întreg complet, autonom (microcosmos) și să căutăm dacă toți oamenii au o rădăcină comună în care unitatea naturii noastre s-ar păstra și în raport cu care fiecare suflet individual este o ramură, deși posedă atât independență, cât și libertate. «Eul» uman, în izolarea sa completă, în opoziție completă cu «non-eul», așa cum este prezentat în cursurile de psihologie, este într-o măsură semnificativă autoamăgire. Această amăgire este susținută de percepția noastră de sine, care s-a dezvoltat pe solul egoismului păcătos, caracteristic umanității decăzute."

Anthony insistă: „natura unică" a oamenilor nu este doar o abstracțiune, un „concept abstract", ci tocmai o „esență reală". Anthony intră aici într-un voluntarism neașteptat, aproape ca Schopenhauer („lumea ca voință", iar voința este fără chip, întunecată, oarbă).

„Natura tuturor oamenilor este una singură: este o voință impersonală, dar puternică, cu care fiecare personalitate umană este obligată să se raporteze, indiferent de direcția în care se îndreaptă liberul său arbitru."

Această „natură umană comună" este ambiguă.

„Nu putem să nu observăm în noi înșine manifestările voinței colective universale, care nu este de la mine, ci în mine, la care nu pot renunța complet, decât doar parțial, și atunci cu greu și luptă."

Aici aparține, în primul rând, conștiința, dar tot aici aparțin și înclinațiile întunecate, pofta etc. Nu este foarte clar și nu este ușor de înțeles cum se raportează voința personală și responsabilă a omului la această voință subterană și impersonală. Acum, în orice caz, această unitate a firii este ruptă și distorsionată. Ea este restaurată în Biserică, este restaurată din ce în ce mai mult, iar „în viața viitoare această unitate se va exprima mai puternic decât pluralitatea personalităților umane". Rugăciunea preotească a Mântuitorului mărturisește direct „despre unirea tuturor celor mântuiți în veacul viitor, nu doar în sensul unanimității, ci în sensul unei unități esențiale, reale, precum unitatea persoanelor Sfintei Treimi..."

Există o licărire de lumină chiar și în această lume a diviziunii. Așa este dragostea maternă, uneori dragostea conjugală: „a pierde brusc orice gust pentru propria viață personală", „o mamă abia simte, nu are nicio viață personală separată". Acesta este prototipul iubirii pastorale, care este cea mai înaltă etapă a „unei astfel de expansiuni a individualității". Apostolul Pavel „își pierde viața personală", pentru ca Hristos să poată trăi în el. „Această unitate a pastorului cu Hristos și cu turma nu este ceva doar imaginabil, ci o unitate reală, esențială", subliniază Antonie cu o acuitate neașteptată. „Aceasta nu este unanimitate, ci unitate în esență, căci asemănarea ei este unitatea Tatălui cu Fiul". Aceasta este o anumită unitate a existenței generice - tulburată sau slăbită în cădere, este din nou revelată și restaurată în Noul Adam. În El, oamenii devin din nou deschiși unii față de alții; și oricine se unește cu Hristos poate „intra în natura aproapelui său", comunicându-le „o parte din conținutul său". Slujirea pastorală este structura acestei unități misterioase, Trupul lui Hristos.

În sprijinul ideii sale interesante despre unitatea rasei umane, Antonie face referire la Grigore de Nyssa: „Că nu sunt trei zei", citează un citat caracteristic din „Statutele ascetice" ale lui Vasile cel Mare (capitolul

18) și un alt citat din Hrisostom. El mai degrabă își abandonează decât dezvoltă gândurile, nu le termină de exprimat, ca și cum le-ar tăia. Iar termenii și conceptele care sunt atât de ușor supuse multor interpretări rămân fără o definiție decisivă și precisă, cum ar fi, de exemplu, „unitatea firii", „unitatea rasei", „voința", „personalitatea" etc. Există suficiente motive pentru a ne îndoi dacă Antonie își aplică referințele patristice în modul în care o cere conexiunea integrală a opiniilor acestui părinte...

Învățătura lui Anthony despre îngrijirea pastorală este legată organic de înțelegerea dogmei răscumpărării.

„Contrar sistemelor teologice ale școlilor, răscumpărarea divină constă, mai presus de toate, în restaurarea acestei noi uniuni harnice de iubire și ascultare a oamenilor cu Dumnezeu, cu Mântuitorul și unii cu alții." Și lucrul principal în această lucrare răscumpărătoare trebuie recunoscut ca fiind lupta din Ghetsimani. În „catehismul" său ulterior, Antonie o definește astfel: „De ce au apărut aceste chinuri spirituale ale lui Hristos pentru păcătoșenia umană ca răscumpărarea noastră? Pentru că iubirea plină de compasiune a unit în mod misterios duhul Său cu sufletele noastre și noi le tragem din Duhul lui Hristos ca dintr-o sursă de sfințenie și astfel biruim păcatul." Antonie leagă lupta din Ghetsimani de „rugăciunea supranaturală" din capitolul 17 al Evangheliei după Ioan. Moartea pe cruce este cumva lăsată în umbră de o astfel de interpretare...

Încă de la început, Antonie este atras de excitația și sensibilitatea sa morală, de impresionabilitatea și atenția sa față de căutările morale ale societății moderne și ale poporului. Acestelor căutări le atribuie cuvintele Mântuitorului: „Nu ești departe de Împărăția lui Dumnezeu". El are în vedere atât ascensiunea morală din societatea educată, reflectată în literatură, cât și „inspirația mistico-morală a poporului", pe care sectarii o folosesc atât de abil. „Așadar, aproape toate curentele lumești ale vieții noastre sociale și naționale nu sunt departe de ea: aceasta este o recoltă coaptă, care îi așteaptă doar pe lucrătorii-semănători pentru a deveni grâul lui Dumnezeu..." Prin urmare, insistă atât de mult asupra necesității ca un pastor să cunoască „viața și știința", în special „din punctul de vedere al ispitei lor pentru personajele moderne, precum și al influenței lor asupra vieții morale a omului". În special, a subliniat importanța literaturii și l-a considerat pe Dostoievski un învățător al vieții. Cu o ironie nedisimulată, vorbește despre acei zeloți care își păstrează credința mai mult din obișnuință,

„și de aceea toți se tem să citească cărți lumești". Le este frică pentru ei înșiși, pentru credința lor inconștientă.

„De aici și exclusivismul și intoleranța unor astfel de oameni religioși, de unde și discuțiile nesfârșite despre opoziția dintre cunoaștere și credință, despre religia sentimentelor inexplicabile, despre fatalitatea unei minți curioase, teama de disputele religioase și chiar lipsa de simpatie pentru necredincioșii care acceptă Ortodoxia..."

Antonie avea un simț foarte acut al independenței interne a Bisericii, ca nefiind a acestei lumi, și de aici diferența completă dintre toate formele de activitate bisericească și viața lumească. Un pastor trebuie să se păzească în orice fel de secularizarea internă sau spirituală, de infectarea cu formalism sau legalism și trebuie să fie și mai precaut față de violența spirituală. Trebuie să acționăm cu adevărul cuvintelor și să nu ne suprimăm conștiința cu autoritatea noastră. Împărăția lui Dumnezeu este stabilită pe pământ doar prin puterea renașterii spirituale. „Nu din instituțiile politice, ci tocmai din isprava sufletelor libere vine purificarea moralei..." Aceasta îl conduce pe Antonie la o ciocnire teoretică cu statul. Biserica Rusă este captivă statului. „Lipsită de capul său legitim și dată sclaviei funcționarilor lumești." Iar Sinodul este o instituție complet necanonică, „necunoscută sfintei Ortodoxii și inventată doar pentru slăbirea și corupția ei" și nu este deloc un guvern conciliar. „Și Biserica Ortodoxă este dată sclaviei acestei instituții..."

Antonie crede în chemarea socială a Bisericii, de a construi Împărăția lui Dumnezeu. Dar și el separă decisiv Biserica de lume, iar lumea se dovedește a fi un adversar deosebit de neliniștit atunci când este lăsată în voia propriei sorți. Antonie s-a temut întotdeauna de intervenția ecleziastică ca secularizare, dar principiul neintervenției ascetice însemna o retragere practică în fața lumii, chiar dacă era concepută ca o ieșire victorioasă din lume...

Dar nu în aceasta și în chestiunea aplicată rezidă principala slăbiciune a schemei bisericești-practice a lui Antonie. Mult mai importantă este excesul moralismului său, psihologismul său moralist. Această subliniere constantă a faptului că creștinismul este o „religie a conștiinței" este obositoare. Și, din nou, preoția însăși este aproape ascunsă de munca pastorală. Momentul sacramental din viața Bisericii și din munca pastorală rămâne complet nedezvăluit. La un moment

dat, Antonie i-a reproșat lui Vlad Soloviov tocmai pentru sacramentalismul său.

„Nu putem fi de acord cu faptul că autorul, se pare, atribuie păstorilor doar ritul sacru, pe care, din nou, îl privește nu ca pe un act moral („să ne iubim unii pe alții, ca să mărturisim cu un suflet"), ci doar ca pe un act „mistic", adică un fel de magie sacră. Discursul său preferat este despre sacramente ca mijloace materiale ale harului, despre trupul spiritual-mistic al Bisericii etc."

Evident, Antonie nu a observat că reproșurile sale îl lovesc nu doar pe Soloviov, ci și pe întreaga ceată de părinți, de la Hrisostom și chiar de la Ignațiu al Antiohiei cu „vindecarea nemuririi", până la Cabasila și Simeon al Tesalonicului. Antonie, în acțiunea sa pastorală, pune în prim-plan nu preoția, ci preocupările legate de „binele public"...

Este suficient să comparăm articolele pastorale ale lui Antonie cu „jurnalul" Părintelui Ioan de Kronstadt pentru a simți incompletitudinea și stângăcia spirituală a acestui moralism unilateral. Strict vorbind, este vorba de același ideal umanist de „slujire publică" transferat Bisericii, idealul altruismului activ. Antonie vorbește mult despre rugăciune și, pe bună dreptate, vede în ea fundamentul principal al acțiunii pastorale. Dar spune prea puțin despre sacramente. Și înțelege rugăciunea însăși cumva psihologic, ca depășirea singurătății spirituale. Este caracteristic faptul că el considera „dogmatismul" ritului liturgic (la Damaschin și alții) ca fiind deja „un nivel inferior", în comparație cu inspirația integrală a primelor secole, deși în această poezie liturgică există încă multă extaz spiritual și contemplare. Antonie are o atitudine destul de severă față de „bizantinismul" ulterior și regretă că „conștiința noastră religioasă a fost adusă în întregime în direcția acestei căi exclusiv negative de autodezvoltare spirituală, epuizată într-o singură luptă cu pasiunile și știind puțin despre roadele pozitive ale împărăției lui Dumnezeu, despre viața de iubire bucuroasă pentru oameni". Această anumită aromă de optimism umanist se simte mereu...

Anthony își urmărește viziunea pastorală asupra lumii până la sursa patristică, și nu fără motiv. Dar influența modernității este și mai puternică în aceasta. Psihologic, Anthony este mult mai aproape de jurnalismul slavofil decât chiar și de „Filokalia" rusească. Și cu toată respingerea sa a „erudiției occidentale", Anthony rămâne prea strâns legat de aceasta. A respinge cărțile occidentale nu înseamnă a te

elibera de spiritul occidental. Deja în vremea sa, apropierea ideilor pastorale ale lui Anthony de opiniile lui S. A. Sollertinsky [45] a fost remarcată în cartea sa: „Grija pastorală a lui Hristos Mântuitorul" (1887). Și aici, cu o claritate deplină, ne întoarcem pe solul „erudiției occidentale". Pentru Sollertinsky, toată munca pastorală se reduce la „învățătura creștină", iar Ispășirea însăși este interpretată ca învățătură: „comunicarea oamenilor a conceptelor adevărate și a obiectivelor adevărate pentru activitatea umană". Asta spune numele principal: Fiul Omului. Predica de pe Munte este pentru Sollertinsky un fel de „simbol al credinței" al Bisericii originare, un fel de program al Împărăției lui Dumnezeu. Antonie se mișcă în același cerc de idei...

Și moralismul său se simte și mai acut în experimentele sale dogmatice. La începutul anilor '90, nevoia unei noi sinteze teologice devenea din ce în ce mai sensibilă. Teologia „scolastică" nu satisfăcuse de mult timp, metoda „istorică" nu oferea o sinteză, nu crea un sistem. Și am început să căutăm o cale de ieșire în dezvăluirea morală a dogmelor. Dogmatica este reconstruită din punct de vedere moral. Antonie a fost unul dintre cei mai proeminenți reprezentanți ai acestei noi teologii de atunci. O sarcină apologetică strălucește întotdeauna în el, el se străduiește să justifice dogma din conștiința morală. Această justificare nu constă în faptul că dogmele au o aplicație morală, ci în faptul că ele conțin un anumit „adevăr moral" și tocmai în ele se susține. Astfel, adevărul Treimii lui Dumnezeu este un prototip al unității și iubirii umane, atunci când impenetrabilitatea dintre „eu" și „nu eu" este înlăturată. Și aceasta este ideea morală a dogmei Bisericii. Dogma Sfintei Treimi oferă o „justificare metafizică pentru datoria morală a iubirii", așa cum doctrina pedepsei dincolo de mormânt justifică virtutea răbdării. Virtutea nu este justificată nici în individualism, nici în panteism.

„Aici vine în ajutor Sfânta Treime, acea ființă cea mai binecuvântată și cea mai adevărată, unde libertatea și veșnicia Persoanelor nu distrug unitatea, unde există loc pentru o personalitate liberă, dar unde nu există o autoizolare personală necondiționată. Învățătura iubirii de acolo este o lege interioară, nu o datorie externă și, totuși, iubirea persoanelor unele pentru altele nu este iubire de sine, astfel încât păstrează pe deplin sensul iubirii morale."

Ar fi zadarnic să ne așteptăm să depășim diviziunile din existență și din fiecare suflet omenesc dacă nu ar exista revelația Sfintei Treimi. „Fără această sfântă dogmă, porunca evanghelică a iubirii ar fi...

neputincioasă...” Antonie aduce dogma nu în contemplarea spirituală, ci în „experiența morală”. El este mult mai precaut în metafizică decât erau sfinții părinți. Aceasta este slăbiciunea lui. Și are o asemănare incontestabilă cu Kant, cu metoda sa din a doua Critică. Nu este „experiența morală” a lui Antonie aceeași „rațiune practică”? Și nu este justificarea dogmei în faptul că premisele ideale ale virtuților sunt realizate în ea? Antonie însuși îl recunoaște pe Kant: „el a știut să abstragă aproape fără eroare din fiecare adevăr al credinței ideea sa practică...”

Întreaga inadecvare a interpretării morale a dogmelor este dezvăluită foarte pregnant în învățătura lui Antonie despre ispășire. În spatele acestei învățături se simte o experiență spirituală vie și autentică, un fel de întâlnire personală cu Hristos ca Mântuitor...

„Aceste suferințe ale Sale pentru păcatele mele sunt răscumpărarea mea, această îndelungă răbdare a Lui este mântuirea mea, nu în sensul unui simplu exemplu încurajator, ci în sensul real că, cunoscându-L pe Iisus Hristos, care a plâns pentru păcătoșenia mea din dragoste pentru mine, prin dorința mea de a urma calea strălucirii Sale, Îl fac proprietatea ființei mele. Trăiesc prin El, reînviez un om nou în mine prin El...”

Însă, în ciuda autenticității acestei experiențe, există o aromă incontestabilă de psihologism sau pietism. Și îi lipsește obiectivitatea, îi lipsește o perspectivă metafizică. În acest sens, Mitropolitul Antonie se abate decisiv de la tradiția și standardul patristic. El pur și simplu raționează într-un plan diferit. Și întrebarea nu este de a înlocui conceptul prea „legal” de satisfacție cu un principiu al iubirii mai plăcut lui Dumnezeu. Este necesar să înțelegem și să explicăm locul Ispășirii în planul economic, cum a fost realizată obiectiv... Antonie respinge foarte brusc și fără restricții învățătura „catehetică școlară” despre Ispășire, așa-numita „teorie juridică”, adoptată de fapt din scolastica occidentală - „Nu o voi numi niciodată ecleziastică”. Dar merge mult mai departe și consideră însăși conceptul de „sacrificiu” nepotrivit. El interpretează textele apostolice într-un sens figurativ și descriptiv. Și cade în cel mai intolerabil impresionism, încercând să explice semnificația Morții pe Cruce. „Chinurile fizice și moartea fizică a lui Hristos sunt necesare în primul rând pentru ca credincioșii să aprecieze puterea suferinței Sale spirituale ca fiind incomparabil mai puternică decât chinurile Sale fizice.” Însă omul căzut este posedat de

insensibilitate. Fără un șoc senzorial, el nu ar putea pătrunde această taină a durerii spirituale.

„Firea noastră este atât de grosolană, atât de înrobită de senzațiile trupești și de frica de moarte, încât îi este foarte greu să pătrundă în înțelegerea chinurilor pur spirituale, pe care Hristos le-a suferit în jelirea păcătoșeniei altora, dacă aceasta nu este asociată cu suferința trupească și cu insultele din partea vecinilor."

Sângele curățitor, crucea mântuitoare, mormântul dătător de viață - toate acestea sunt doar imagini, semnificând „conceptul general" al patimii răscumpărătoare: „aici sunt surprinse cele mai impresionante momente ale isprăvii Sale pentru noi". Antonie, însă, recunoaște „că în legătura dintre suflet și trup există și un sens misterios mai profund". Totuși, pentru cel mântuit, tocmai această impresie este cea mai importantă, sentimentul de tandrețe pe care răstignirea și crucea îl evocă în el. „Durerea lui Hristos pentru noi ne-a unit cu El și chiar această durere, devenind obiectul speranței și iubirii noastre, ne recreează..."

Secvența gândurilor sale îl conduce și pe Antonie la negarea păcatului originar. Nefiind în acord cu propria sa învățătură despre unitatea naturii umane, el interpretează păcătoșenia umană într-un mod complet atomist. „Adam nu a fost atât cauza păcătoșeniei noastre, cât primul păcătos în timp, iar dacă nu am fi fost fiii lui, am fi păcătuit oricum." În orice caz, „nașterea noastră din strămoși păcătoși nu este singurul motiv al stării noastre păcătoase." Aici există un aranjament special al lui Dumnezeu. „Știind dinainte că fiecare dintre noi va avea voința proprie a lui Adam, El ne impune la naștere o natură muritoare și decăzută, adică înzestrată cu înclinații păcătoase, din care ne recunoaștem nesemnificația și ne smerim."

Și mai mult: „Nu pentru că suntem cu toții păcătoși, chiar și cu voință bună, suntem nepoții lui Adam, ci pentru că Cel Atotștiutor ne dă viață ca oameni (și nu îngeri, de exemplu), pentru că El a prevăzut voința fiecăruia dintre noi ca fiind similară cu voința lui Adam și a Evei, adică, în esență nu rea, ci neascultătoare și mândră, și prin urmare necesitând o școală corecțională, care este viața noastră pământească în trup..."

În această construcție artificială, ești imediat frapat de raționalitatea și primitivitatea argumentelor, un fel de teologizare din bunul simț, care violează cu încăpățânare dovezile revelației. Antonie însuși își

definește teoria ca fiind „convertirea întregii teologii în monism moral”. [46] El nu verifică premisele ontologice ale învățăturii sale. Cu siguranță nu este interesat de ele. Nu își leagă interpretarea în niciun fel de dogma calcedoniană a celor două firi și de oros-ul celui de-al VI-lea Sinod despre cele două voințe. Iar imaginea lui Hristos Mântuitorul rămâne foarte neclară în descrierea sa. Antonie este constant ocupat de o singură întrebare: „de ce întruparea, suferința și învierea lui Hristos ne mântuiesc”, de ce și cum ne sunt comunicate, imputate sau asimilate viața, sfințenia, victoria Lui. Și i se pare că doar „monismul moral” răspunde în mod satisfăcător la această întrebare. Mântuirea noastră este renașterea. Și astfel suntem reînviați de „dragostea plină de compasiune, care acceptă căderile aproapelui său cu atâta tristețe ca și cum însuși iubitul ar păcătui”. Compasiunea este suferință pentru altul. Din experiența umană și lumească, Antonie se înalță la experiența Mântuitorului. „Trebuie să ne gândim că în acea noapte din Ghetsimani, gândul și sentimentul Dumnezeu-omului i-au îmbrățișat pe toți oamenii căzuți printre miliardele lor și au jelit cu o durere iubitoare pentru fiecare în parte, ceea ce, desigur, era accesibil doar inimii Divine, omnisciente. Aceasta a fost răscumpărarea noastră...” În viziunea asupra lumii a lui Antonie, în ciuda tuturor reticențelor, există o mare integritate. Dar el nu a reușit să realizeze o sinteză teologică. „Monismul moral” nu a fost o temelie suficient de puternică pentru asta...

Tendința spre o interpretare „morală” a dogmelor devine pentru o vreme predominantă în teologia noastră. Este necesar să remarcăm cartea lui A. D. Belyaev, „Iubirea divină”, o încercare de a dezvălui cele mai importante dogme creștine de la începuturile iubirii divine (1880; ediția a II-a, 1884). Această carte a fost scrisă în stil vechi, sub influența decisivă a teologiei speculative germane, cu un dispreț neașteptat față de operele patristice. Autorul observă „sărăcia și insignifianța” datelor despre iubire la părinți, excluzându-l doar pe Augustin, și refuză să considere lucrările părinților printre sursele sale. Cartea conține multe gânduri și observații noi. Dar ceea ce este izbitor în ea este psihologismul rațional. Autorul încearcă să descifreze cu precizie psihologia jertfei și suferinței Mântuitorului, ascultarea și durerea Sa etc. Și deja în cazul său momentul luptei de la Ghetsimani este adus prea mult în prim-plan. „Tot ceea ce este dureros în moartea spirituală a tuturor oamenilor, El a experimentat, a trăit și a suferit cu inima Sa.” Hristos a trecut chiar și prin starea de „moarte veșnică”, adică prin uitarea de Dumnezeu, ca pedeapsă. Se pare că în aceasta rezidă

„imensitatea jertfei crucii". Astfel, problema umilinței, a „kenozei" [47] a fost ridicată pentru prima dată în dogmatica rusă...

Mai echilibrată a fost cartea lui P. Ia Svetlov, „Semnificația crucii în lucrarea lui Hristos" (1892; ediția a II-a, 1906). Svetlov începe cu o analiză atentă a textelor și mărturiilor patristice. El dorește să opună teoriei „juridice" occidentale tocmai învățătura părinților. Dar aplică această învățătură patristică cu o unilateralitate caracteristică. Svetlov nu are deloc învățătură despre om, la fel cum nici Antonie nu are. În loc de o învățătură despre om, există psihologie morală, o învățătură despre păcat și renaștere. Aici se simte cel mai mult influența psihologică a protestantismului și îndepărtarea de patristică. Teologia trebuie dezvoltată prin metoda empirică, ca un câmp al faptelor. Nu există loc pentru metafizică aici...

Svetlov este constant implicat în analiza psihologică. Înainte de Hristos, omul nu putea crede în bunătate, iubire și iertare și nu avea încredere în sine. Și apoi, în Hristos, s-a revelat că omul este mai bun decât s-ar fi putut crede înainte - „prin El l-am iubit pe om, am crezut în el, am găsit sensul vieții". Hristos arată adevărul omului în sine. „Evanghelia ne-a salvat respectul față de om, credința în capacitatea lui de a face bine..."

Hristos, prin învățătura Sa, trezește în oameni dragostea pentru Sine, iar această dragoste duce la „imitație plină de compasiune..."

Însă Hristos nu este doar un învățător al adevărului. El este și „un suferind pentru adevăr și bine", iar în această lume chiar binele suferă deja, „binele este crucea". Înainte de Hristos, suferința îl înspăimânta pe om ca pedeapsă și semn al mâniei, dar prin Hristos devine bucuroasă, ca jertfă. „Religia creștină este religia Crucii, adică suferința binelui pentru victoria asupra răului". Și Crucea nu poate fi înțeleasă în afara ideii de jertfă. Aici Svetlov nu este de acord în mod categoric cu Antonie. Pentru el, tocmai conceptul de jertfă este cheia dogmei Ispășirii. Cea mai înaltă jertfă este iubirea, iar în această iubire se află puterea jertfei lui Hristos. „Satisfacția" este adusă Dumnezeului Iubirii, iar ceea ce este adus este iubirea însăși.

„Hristos, în sfânta Sa compasiune pentru omenire, experimentează în Sine judecata omenirii, întreaga soartă determinată de păcat, și în această compasiune pentru omenire, contopindu-se cu ea, El exprimă în toată plinătatea ei atât iubirea pentru omenire, cât și iubirea pentru Dumnezeu Tatăl... Hristos suferă pentru oameni, dar nu separat de

oameni, ci împreună cu ei... Suferința Lui a fost compasiune, și El Însuși nu este doar un Suferind, ci și un Co-Suferind..."

Această participare la jertfa lui Hristos ne este dată în Preasfânta Euharistie, ca jertfă și sacrament, „fără de care jertfa crucii nu ar fi completă". Și aici Svetlov se abate de la părerea lui Anton...

El subliniază semnificația răscumpărătoare a coborârii în iad, a învierii și a înălțării la cer. Iar mântuirea noastră este desăvârșită în temelia Bisericii...

Cel mai apropiat de Antonie este Serghie Stragorodski, actualul Mitropolit al Moscovei (născut în 1867). În cartea sa, Învățătura ortodoxă despre mântuire (1895), el se oprește asupra laturii morale și subiective a dogmei. Învățătura ortodoxă este dezvăluită în opoziție cu cea occidentală. Aceasta este opusul concepțiilor morale și juridice. Serghie se străduiește să excludă orice heteronomism din învățătura despre mântuire. Nu ne putem întreba de ce o persoană primește mântuirea, ci trebuie să ne întrebăm „cum realizează o persoană mântuirea". Serghie arată foarte convingător identitatea dintre fericire și virtute, mântuire și perfecțiune, astfel încât nu poate exista nicio recompensă externă aici. Viața veșnică este bună și nu numai că ne așteaptă ca ceva de altă lume, ci este și dobândită chiar acum. Serghie descrie, de asemenea, corect procesul de convertire morală, de la păcat la Dumnezeu. Dar latura obiectivă a procesului rămâne prea mult în umbră. Chiar și Antonie a subliniat la vremea sa că Serghie vorbește foarte neglijent despre sacramente, în special despre botez („sau pocăință", acest „sau" este singurul caracteristic). Se are impresia că factorul decisiv în sacrament este revoluția morală, decizia „de a înceta să mai păcătuiască". Prin pocăință, o persoană este reînnoită, „firul vieții este, ca să spunem așa, rupt". Asistența harului nu face decât să întărească decizia voinței, „lucrarea libertății". Prin urmare, săvârșirea sacramentului în sine nu este atât de absolut necesară, „odată ce această esență a unui creștin adevărat a fost formată în cineva – dorința pentru Împărăția lui Dumnezeu". Martiriul, chiar și fără sânge, este identic în sensul său interior cu botezul – „atât acesta, cât și acela provin dintr-o hotărâre irevocabilă de a-I sluji lui Hristos și din renunțarea la dorințele păcătoase".

Și chiar mai aspru: „esența sacramentului constă în întărirea zelului omului pentru bine. Suntem mântuiți prin milă – prin credință. Prin credință recunoaștem mila, recunoaștem dragostea lui Dumnezeu.

Adică, că păcatul este iertat și nu mai blochează calea către Dumnezeu. Îl recunoaștem în Dumnezeu Tatăl, și nu în Domnul cel Groaznic…”

Serghie și-a propus sarcina de a teologhizi din experiență, din experiența vieții spirituale. Și în aceasta constă semnificația cărții sale. Întoarcerea fundamentală la învățătura Părinților este, de asemenea, foarte importantă. Cu toate acestea, este complet greșit să reducem întregul conținut al teologiei patristice la ascetism, interpretat psihologic. Realismul metafizic al Părinților nu este mai puțin caracteristic. Moralismul și psihologismul pot fi cel mai puțin justificate din patristică. Un voluntarism exagerat în ascetism în sine este, de asemenea, greu de acceptat. Contemplația rămâne limita ascensiunii. Și, în orice caz, dogmatica nu poate fi înlocuită de ascetism și nu ar trebui dizolvată în ascetism. O astfel de ispită este întotdeauna un indicator al declinului teologic. Există, de asemenea, trăsături decadente în școala rusă a „monismului moral”. Îi lipsea inspirația contemplativă și exista prea multă autoanaliză psihologică. Acesta era un ecou incontestabil al sentimentelor teologice occidentale, o atenție excesivă acordată problemei justificării. Era necesar să se revină la părinți mai pe deplin și cu mai multă smerenie.

12. Moralismul în teologia rusă. Mihail Mihailovici Tareev.

Cel mai extrem reprezentant al moralismului în teologia rusă a fost M. M. Tareev (1866-1934). [48] La Academia din Moscova, a ocupat departamentul de teologie morală. Schițele de bază ale sistemului său teologic au fost deja definite în prima sa carte.

„Prima mea lucrare, Ispita Dumnezeului-Om, reprezintă deja întregul sistem al filosofiei mele creștine și se poate pune un semn de egalitate între această lucrare și Fundamentele creștinismului. Toate lucrările mele ulterioare reprezintă doar o dezvoltare ulterioară a tezelor deja formulate în ea”…

Întregul conținut al creștinismului i-a fost revelat lui Tareev sub semnul „ispitei religioase”. Aceasta este una dintre cheile sistemului său. Ispita „religioasă” se distinge strict de ispitele „morale”, care presupun deja pofta și pierderea inocenței. „Ispita religioasă” este o ispită a gândirii, o ispită a contradicțiilor vieții. Sau mai degrabă, nu este vorba atât de contradicții, cât de discrepanța dintre idealul omului, creat după chipul lui Dumnezeu, și limitările și opresiunea sa practică. „Ispitele religioase sunt posibile doar pentru o ființă limitată,

asemănătoare lui Dumnezeu, și se abat asupra unei persoane indiferent de starea sa morală." Cu alte cuvinte, aceasta este o ispită divino-umană, în esență și conținut. Acuitatea ispitei constă în intenția și dorința „de a încălca legile acestei limitări în numele principiului său divin, de a-și satisface aspirațiile infinite și, astfel, de a-și afirma demnitatea divină în exclusivitatea limitată dată." Acesta este păcatul religios al autojustificării și autoafirmării, starea de spirit a „protestului religios". Ispita religioasă este învinsă prin credință și supunere, „credința în demnitatea divină filială a omului, de nezdruncinat de limitele realității date a vieții sale". Această limitare trebuie acceptată și îndurată, căci nu încalcă „legea divină" a vieții interioare personale. Aceasta a fost victoria lui Hristos, în această „umilire" a Sa, în kenoza Sa, în supunerea Vieții Divine condițiilor și legilor existenței umane.

„Revelația vieții divine în Hristos trebuie înțeleasă în așa fel încât plenitudinea revelației să depindă de plenitudinea vieții umane."

Imaginea lui Hristos în descrierea lui Tareev rămâne foarte neclară. Fără a respinge dogmele și formulele dogmatice, Tareev limitează foarte mult sensul și aplicabilitatea lor și se grăbește să le lase deoparte pentru a reveni la „adevărul evanghelic", pe care acestea îl ascund aproape pentru mulți. Dar Evanghelia însăși pentru Tareev nu este o imagine istorică a lui Hristos, ci mai degrabă un anumit simbolism al vieții Sale, o „imagine religios creativă", o „veșmântare simbolică a ideii evanghelice". Aceasta este revelația vieții divine în limitele existenței istorice. Această „idee evanghelică" este cea pe care Tareev încearcă să o dezvăluie și să o arate.

„Hristosul Evanghelic este singurul Om care a trăit în întregime pentru lucrarea lui Dumnezeu, un om ceresc, este un suflet plin de o singură idee religioasă, este singurul Fiu al lui Dumnezeu, aproape fără a atinge pământul, aproape fără o nuanță istorică cotidiană, fără cea mai mică urmă de praf pământesc... Hristos Însuși a fost conștient de viața Sa ca o revelație a Tatălui. Această conștiință de sine a lui Hristos nu a fost autoamăgirea Sa sau un gând abstract, o invenție. În El, această conștiință de sine a fost imediată, naturală și a fost atât de reală încât a determinat întreaga Sa viață..."

Evanghelia dezvăluie în simboluri experiența religioasă a lui Hristos și în ea se află toată noutatea creștinismului. A fost o experiență și (exemplu) de binecuvântată lepădare de sine: „primul care ajunge la

capătul jertfei, primul care își construiește întreaga viață pe fericirea lepădării de sine, primul care se sătură pe deplin de lucrarea lui Dumnezeu, până la punctul de a uita de hrana pământească, de bunurile pământești." Și în această experiență Divinul a fost revelat și arătat ca iubire. Această revelație a iubirii sau a filiației de Dumnezeu, de fapt, epuizează întregul creștinism. În ea se află mântuirea, darul vieții spirituale veșnice.

„Dragostea este în esență divină și numai divină."

Și în Hristos, iubirea „era un fenomen al vieții non-umane". Și prin urmare, iubirea este omenește imposibilă. Iubirea desființează și anulează toată această realitate externă sau obiectivă. „Iubirea creștină, ca ideal, ca poruncă, este complet de neînțeles, de neconceput, imposibilă. Iubirea creștină este un dar spiritual, posedând doar puterea pasiunii, conținând în sine toată extazul frumuseții mistice..." Fiecare creștin trebuie cumva să repete în sine și pentru sine isprava kenotică a Șefei vieții, să trăiască în sine experiența lui Hristos, „o experiență creatoare". Să depășească „ispita religioasă" și să se smerească în supunere filială față de Dumnezeu...

„Evanghelia ne învață că omul poate trăi o viață divino-spirituală chiar și în condițiile existenței trecătoare, iar aceasta este viața adevărată și veșnică a omului." Tareev subliniază: „în întreaga Evanghelie nu există cuvântul: speranță"...

Aceasta înseamnă că totul este deja dat și accesibil și nu este nevoie să așteptăm, căci Împărăția lui Dumnezeu nu depinde de timp, „de istoria externă în desfășurare", nu este legată de timp, ci este întotdeauna deschisă în „experiența intimă", în „experiența interioară", în absolutitatea interioară a spiritului...

„Dacă absolutismul religios intern nu câștigă nimic și nu pierde nimic în secolele următoare, atunci, desigur, istoria viitoare nu rezultă din ideea Evangheliei, nu este cerută de aceasta, ci este doar o anexă accidentală externă a acesteia..."

Acest anti-istorism radical al lui Tareev este legat de premisa sa fundamentală. Există două lumi complet deschise și fără legi, „și nu există fisuri care să ducă direct dintr-o zonă în alta". Există o lume externă și istorică, iar în ea funcționează propriile legi, o „rațiune etică" naturală, iar pentru această lume nu există și nu poate exista o normă evanghelică sau creștină, și există o lume a vieții personale, a

intimității religioase, dar această lume nu are deloc o latură istorică. Cu alte cuvinte: creștinismul nu are nimic de-a face în istorie, căci nimic nu se poate face în istorie. Biserica își dobândește copiii din această lume. Dar orice interferență în viața externă va fi deja o încălcare a libertății naturale a lumii. Creștinismul istoric sfințește simbolic viața lumească. Dar pentru lume, aceasta este deja o opresiune ascetică, o „restrângere ascetică a vieții" (de exemplu, la Soloviev). Pentru creștinism, aceasta este o opresiune și o substituire, o substituire a adevărului cu simboluri.

Și nu a fost viața spirituală înlocuită în Ortodoxia istorică de simbolismul ritului liturgic?...

Creștinismul este o realizare personală, nu un proces istoric. Și această realizare este din nou „kenoză". Un creștin trăiește sub o dublă normă, religioasă și naturală, și trebuie să-și îmbine religiozitatea intimă cu plenitudinea acestei vieți naturale...

„Istoria creștină nu este progresul creștinismului..."

Și progresul creștinismului nu stă în istorie. Întregul sens al procesului istoric constă doar în „nimicul" sau în limitările vieții trupești, astfel încât slava divină strălucește, viața divină apare. Istoria este lipsită de scop și sens în ceea ce privește ea însăși...

Pentru Tareev, Biserica este o realitate „secundară" sau „derivată în creștinism", o „formă istorică a creștinismului", o organizație morală, o „societate pioasă". Numai sub forma Bisericii creștinismul capătă o semnificație naturală și istorică, devine o forță culturală. Dar istoria însăși este deja secundară în ordinea valorilor. Și în istorie, creștinismul însuși cu siguranță se estompează.

„Creștinismul interior este în întregime divin și nemișcat, precum eternitatea; Biserica are o înfățișare pământească, poartă trăsăturile convenționalității umane și se dezvoltă istoric. În Biserică, creștinismul alb al individului este acoperit de praf pământesc, strălucește cu culori întunecate, se mișcă și se dezvoltă."

Și toate acestea nu sunt decât un plan exterior, tărâmul convențiilor și simbolurilor. Esența creștinismului constă în intimitatea sa, „în absolutitatea religioasă a binelui, în valoarea absolută a personalității..." Tareev a început să-și construiască sistemul alături de dogmă, subliniind că își construiește propria viziune asupra lumii, „o

înțelegere personală a creștinismului, o viziune religioasă personală asupra lumii" și este pur și simplu incomparabilă cu învățătura general semnificativă a Bisericii, ca fiind situată pe un alt plan. Dar aici apare imediat o anumită evaluare: „ideea Evangheliei" este deasupra oricărei credințe și „simboluri" dogmatice, iar „intimitatea religioasă" este deasupra oricărei învățături și reguli, „o ascensiune către divinitatea pură".

„Trecutul teologiei a fost o perioadă de dominație nedivizată a dogmaticii..., viitorul științei teologice va sta sub steagul metodei subiective a filosofiei religioase, studiul etico-mistic al creștinismului..." Totuși, această etică este cu totul specială: „învățătura Evangheliei nu cunoaște conceptele de conștiință, libertate naturală și lege morală naturală..."

Tareev nu și-a finalizat sistemul și s-a oprit la chestiuni metodologice. El ar dori să traducă din nou întregul creștinism „în limbajul experienței spirituale". Nu este complet clar ce înseamnă asta. Tareev se exprimă foarte patetic, dar cu greu corect.

„Atitudinea evaluativă și credincioasă, spre deosebire de cunoașterea obiectivă, este cea care contează aici. Aici, cunoscătorul este tot în impuls, tot în mișcare, cu brațele întinse, cu privirea îndreptată în depărtare, cu inima arzătoare... Aici sarcina este de a satura toate formulele creștine, toate conceptele teologice cu aroma experienței, parfumul experiențelor mistice?"... Strict vorbind, aici doctrina valorii este pusă în fața doctrinei ființei: „aceasta nu mai este perspectiva ființei reale, ci perspectiva ființei adevărate, a ființei valoroase..." Sau cu alte cuvinte: nu lumea cunoașterii, ci a evaluării...

Este mult mai clar ce nu vrea Tareev, ce respinge. Aceasta este, în primul rând, obiectivitatea: „știința spirituală se îndepărtează de judecățile obiective, forțate logic". Tareev chiar admite o „aversiune organică" față de obiectivism. Și apoi, misticismul, „experiența naturalistă a extazului, viziunilor, fotismelor", cu alte cuvinte: „spiritul greco-oriental", „filosofia estetismului mort..."

Treptat, Tareev ajunge să aibă o îndoială puternică cu privire la acceptabilitatea „conceptului greco-oriental de creștinism" în sine. El nu se referă la învățătura bisericească în sine, ci la „sistemele gânditorilor creștini antici", adică la patristică.

„Trebuie să ne eliberăm de jugul bizantin..."

În ultima sa carte, Filosofia creștină (1917), Tareev respinge și infirmă însuși „principiul patriei", cu alte cuvinte, începutul Tradiției. Cuvântul lui Dumnezeu și Tradiția sunt într-un anumit sens echivalente, dar complet eterogene, nu se pot înlocui reciproc, vorbesc despre lucruri diferite. Cuvântul lui Dumnezeu conține esența creștinismului. Tradiția este doar un cod bisericesc și are doar un sens și o semnificație condiționate, limitate de mediul social. Acest lucru este valabil și pentru dogma însăși: „valoarea dogmei constă în unitatea vieții bisericești". În experiența intimă, dogma nu este semnificativă („natura iluzorie a dogmatismului"). „Dogma este necesară pentru că biserica este una, pentru că unitatea vieții bisericești este necesară". Cu toate acestea, datorită formalității sale, dogma nu restricționează libertatea teologică: „învățătura dogmatică bisericească constă în formule logico-abstracte care nu inspiră niciun conținut mistic, experiențial și, prin urmare, nu restricționează calea creativă a gândirii creștine". Este restricționată de sistemele patristice atunci când li se atribuie „demnitate dogmatică". Și aceasta se întâmplă fie prin arbitrar ierarhic, fie prin arbitrar al scriitorilor dogmatici. Tareev respinge orice intelectualism moștenit de patristică din filosofia antică. Filosofia spirituală este filosofia inimii.

„Un înțelept spiritual", subliniază Tareiev, „nu se va rătăci niciodată pe calea obiectivismului teoretic... el gândește exclusiv și consecvent în termeni de evaluări morale, sincere." Aceasta este exact opusul patristicii.

„Învățătura patristică este pur gnosticism... Gnosticism și ascetism, iată ce ne-a dat tradiția greacă... Literatura patristică a fost un ghid în cultura noastră, o viziune asupra lumii și o înțelegere a vieții străine, național-grecești, decadente, gnostico-ascetice... Gnosticismul și ascetismul sunt dușmanii jurați ai geniului rus... Ascetismul bizantin ne-a jefuit voința și ne-a distorsionat întreaga istorie..."

Tareiev dorea să contrasteze tradiția greacă cu cea rusă. Pregătea o carte despre istoria teologiei ruse și în ea arăta această tradiție rusă, filosofia inimii, dorea să-l pună în legătură pe Platon Levșin cu Teofan Pușcatul. Acesta a fost un val de pietism imitativ. Tareiev însuși se întoarce la pietism, deși merge pe un drum lung și ocolit, printr-o teorie foarte complexă a kenozei...

Nu în zadar Tareev vorbește de obicei despre filozofie spirituală sau creștină. El este tocmai un filosof, un „înțelept", mai mult decât un

teolog. Iar „ideea evanghelică” i se prezintă într-o înfățișare filosofică destul de unică. Motivele sale filosofice nu sunt cu mult mai puternice decât cele „evanghelice”. Numai că el nu este inspirat de metafizică, ci de „filosofia vieții”. Și, deși subliniază divergența sa față de Lotze și față de „teoriile valorii” ulterioare și față de pragmatism, conceptul său aparține aceluiași tip de învățături...

Tareev nu a avut discipoli, nu a întâmpinat simpatie, ci mai degrabă a provocat rezistență. A rămas un gânditor singuratic, solitar, așa cum cerea chiar principiul său. Și tocmai în această singurătate este caracteristic epocii. „Abstinența de la obiectivitate”, aceasta amintește chiar de „școala subiectivă” rusă în sociologie, pe care Tareev însuși o menționează. Principiul intimității religioase este în general tipic modernismului moralist de la sfârșitul secolului trecut în Occident, iar această tendință occidentală s-a răspândit curând la noi. Etica se opunea dogmaticii și se încerca înlocuirea dogmaticii cu etica. Prințul S. N. Trubețkoi s-a opus hotărât și cu succes acestui lucru la vremea sa. Tareev împărtășea starea de spirit a omului de rând din vremea sa. Dogmatica însemna prea puțin pentru el. Nu răspunde cerințelor inimii credincioase.

„Dogmatistul nu va răspunde la cererea sa. Sarcina lui este să formuleze creștinismul în termeni de filosofie. El învață despre ce a fost când nu era nimic, ce se întâmplă în rai și ce va fi dincolo de mormânt, dar despre ce se întâmplă în sufletul creștin, aici pe pământ, acum, nu are termeni, nu are cuvinte. Limbajul său nu este deloc potrivit pentru astfel de subiecte.” Acestea sunt argumente tipice ale laicului împotriva filosofiei „abstracte”...

Și, în același timp, aceasta este o cale de ieșire din istorie, un alt simptom al utopismului decadent, care duce departe de vanitatea zadarnică a creării istorice către viața personală...

13. O experiență de construcție antropologică a sistemului teologic. Viktor Ivanovici Nesmelov.

În teologie, există două căi posibile: de sus sau de jos, de la Dumnezeu sau de la om, de la Revelație sau de la experiență. Patristica și scolastica urmează prima cale. „Noua teologie” preferă calea de jos. Moralismul în teologie este unul dintre tipurile acestei prejudecăți antropologice, dar nu singurul...

Un experiment cu totul unic în construcția antropologică a unui sistem teologic a fost realizat de V. I. Nesmelov (născut în 1863), [49] profesor la Academia Teologică din Kazan, în cartea sa în două volume: „Știința omului" (1896 și 1903)...

În tinerețe, Nesmelov a studiat patrologia și a scris o carte fundamentală despre Sfântul Grigore de Nyssa (1886). Dar dezamăgirea sa critică a avut un impact și mai mare asupra dezvoltării sale filosofice. O vreme s-a aflat sub puternica influență a empirismului, a negat posibilitatea metafizicii și a plasat chestiunea lui Dumnezeu în afara limitelor filosofiei, ca fiind accesibilă doar credinței. Aceste impresii se reflectă puternic și în construcțiile sale ulterioare...

Nesmelov începe în mod conștient cu omul, pornind de la datele experienței interioare sau ale conștiinței de sine. „Enigma omului" este pentru el principalul motor al dezvoltării religioase. Este singura enigmă din lume. Berdiaev spune cu succes despre Nesmelov: „Ideea principală a lui Feuerbach despre secretul antropologic al religiei a fost transformată de el într-o armă pentru apărarea creștinismului." Nesmelov însuși remarcă apropierea sa de Feuerbach. Dualitatea omului este misterioasă: „prin însăși natura personalității sale, omul reprezintă în mod necesar o esență necondiționată și, în același timp, există de fapt ca un lucru simplu al lumii fizice." Discrepanța și contradicția dintre „caracterul necondiționat" al personalității umane și „ființa condiționată" sunt misterioase. În conștiința de sine, omul depășește limitele acestei lumi și nu numai în dorințele sau sarcinile sale. Însăși natura omului nu se încadrează în limitele omului însuși, lumea materială. Și prin însăși existența sa, „ca imagine vie a lui Dumnezeu", omul mărturisește existența lui Dumnezeu. Personalitatea umană „prin însuși faptul realității sale ideale afirmă în mod direct existența obiectivă a lui Dumnezeu ca Persoană adevărată..."

Însă contradicția mărturisește și despre vinovăție („o stare anormală a existenței lumii"). Iar omul are o dorință naturală de a se elibera de lumea naturală, căci este chemat la o viață mai bună și adevărată și este nedemn ca o ființă divină să ducă doar o viață materială sau naturală...

Dovada acestei dualități a ființei umane este însăși căderea.

„Omul a vrut să devină zeu... Și-a creat o iluzie extraordinară despre sine!... Dar însuși faptul că omul s-a putut amăgi pe sine cu dorința de viață divină, că nu a putut fi mulțumit de poziția sa reală în lume și a respins această poziție, această împrejurare în sine dovedește că omul nu este un produs accidental al pământului și nu este un sclav înnăscut al naturii...”

Omul a devenit sclav al naturii, dar nu s-a născut. Tragedia Căderii este că omul s-a inclus pe sine în natură, „și-a adus spiritul în lanțul general al lucrurilor lumii”. Căderea constă în faptul că primul om a vrut să atingă cel mai înalt scop nu pe calea libertății spirituale și a fidelității față de voința lui Dumnezeu, ci pe calea magiei și superstiției, din natura exterioară. Prin aceasta, primii oameni s-au coborât și s-au degradat „la poziția de lucruri simple ale lumii”. Omul a fost introdus în lume ca actor, ca implementator, nu doar ca implementator al planului lui Dumnezeu. Și astfel omul nu l-a implementat. Omul însuși a creat această lume a crimei, această lume rea în care trăiește acum (și anume, ca „om - un lucru”) - „faptul răului este, fără îndoială, identic cu faptul Căderii”. Această lume este creația omului. „Aceeași lume care a fost cu adevărat creată de Dumnezeu, omul distrus prin crima sa...”

Hristos mântuiește omul și îl mântuiește prin moartea Sa pe Cruce și înviere. Nesmelov respinge foarte vehement orice interpretare „legală” a răscumpărării și mântuirii, în termeni de pedeapsă, pedeapsă, răscumpărare sau pedeapsă. Însă moartea și învierea sunt „singura” și reala cale de ieșire din păcat și rău. Lumea este recreată și schimbată de Hristos, dar în așa fel încât condițiile existenței sale prezente rămân intacte. Moartea distruge atât păcatul, cât și vina. Însă moartea obișnuită îl distruge pe omul însuși. Prin urmare, martiriul obișnuit este insuficient, deși distruge păcatul. Însă Hristos a înviat, iar învierea Sa consolidează sensul morții Sale care eliberează de păcat. Moartea lui Hristos este o jertfă și un sacrificiu de sine. Și Fiul lui Dumnezeu moare pentru oameni.

„Hristos a acceptat moartea și a acceptat tocmai moartea de martir pentru adevărul slujirii sale morale aduse lui Dumnezeu în duh și adevăr... Moartea Sa de martir pentru credincioșia față de legea vieții lui Dumnezeu constituie cu adevărat cea mai mare victorie asupra răului.”

Nesmelov adaugă aici un motiv unic. Numai Fiul lui Dumnezeu, ca și creator al lumii, poate („are un motiv", cum spune în mod caracteristic Nesmelov) „să ia" păcatul sau să ia asupra sa păcatul lumii, toate păcatele lumii.

„La urma urmei, dacă El nu ar fi creat lumea, atunci nu ar fi existat păcat și nici distrugere din cauza păcatului. Și aceasta înseamnă că numai El poate răspunde pentru originea și existența lumii și pentru realitatea fundamentelor și scopurilor creativității Sale divine... Însăși această responsabilitate a constituit pentru El o bază suficientă pentru a arăta lumii păcătoase miracolul iubirii Sale mântuitoare, deoarece, pe baza relației Sale creatoare cu lumea, El a binevoit să Se învinovățească pe Sine însuși, ca Creator al întregii lumi, pentru toate crimele lumii păcătoase..." Astfel, însăși mișcarea Iubirii Divine este subtil raționalizată din interior...

Totuși, deși păcatul a fost transferat („la Cauza Primă a existenței") și astfel distrus, participarea personală, pocăința, isprava și credința în îndreptățirea lui Hristos sunt necesare pentru mântuire. Numai cei care o caută sunt mântuiți.

„Cine nu recunoaște nevoia de răscumpărare, cu siguranță nu poate dori ca păcatele sale să fie luate de la el de către Hristos și, prin urmare, și el rămâne în păcatele sale. Și cine recunoaște nevoia de răscumpărare, dar nu crede în puterea răscumpărătoare a morții lui Isus Hristos pe cruce, cu siguranță nu poate dori ca păcatele sale să fie luate de la el de către Hristos și, prin urmare, și el rămâne în păcatele sale." Totuși, există speranță de iertare în viața viitoare, prin harul lui Dumnezeu...

Mântuirea se va împlini doar în învierea viitoare. Și numai Hristos învie. Până la a Doua Venire în Împărăția lui Hristos va fi doar o oaste de îngeri sfinți. Oamenii drepți vor aștepta și vor crede doar până atunci...

Nesmelov are o schemă foarte unică de înviere. În ziua învierii, Hristos va da tuturor „puterea vieții creative" și, cu această putere, sufletele morților „își vor dezvolta instantaneu propria activitate creativă și își vor forma propriile trupuri viitoare". Acestea vor fi trupuri noi, adaptate noilor condiții ale lumii, dar acest lucru nu diminuează identitatea personală... Și lumea însăși va pieri și se va schimba.

„Puterea divină a lui Hristos Mântuitorul transformă instantaneu haosul elementelor disparate ale lumii care au pierit (în flăcările teribile ale focului mondial) într-o lume nouă și glorioasă a Împărăției lui Dumnezeu…" Prin Învierea lui Hristos, așa cum spune Nesmelov, „a fost introdusă legea învierii morților", așa cum căderea primilor noștri părinți a introdus „legea morții inevitabile". Căci în Hristos natura umană „a devenit propriul trup al lui Dumnezeu și rămâne în El trupul veșnic al lui Dumnezeu". În umanitatea Sa, Hristos și întreaga rasă umană au devenit părtași la veșnicie.

„După învierea lui Hristos din morți, fiecare om este purtătorul unei naturi veșnice…, pentru că fiecare om poartă chiar natura pe care Hristos a făcut-o natură veșnică; astfel încât, prin natura sa umană, ca fiind de o substanță cu Hristos, fiecare om este în mod necesar un membru al trupului veșnic al lui Hristos…"

Nesmelov vorbește foarte vag și neconvingător despre soarta finală a lumii. Există prea multe conjecturi și presupuneri raționale aici. El consideră iertarea universală a oamenilor probabilă, „exclusiv numai prin mila Dumnezeului mântuitor". Păcatul poate fi iertat unei persoane în viața viitoare. Nesmelov recunoaște că unele dintre spiritele căzute care cred și tremură vor fi și ele iertate. Ideea de apocatastază i se pare convingătoare „în sfera considerațiilor raționale…"

Judecata și Învierea de Apoi vor fi restaurarea lumii care a fost distrusă în Cădere. „Dumnezeu Atotputernic își va realiza totuși gândul veșnic despre existență și va domni cu adevărat în lume." Tot binele va fi mântuit, dar răul nu poate trece în veșnicie. Faptele rele vor pieri odată cu distrugerea lumii actuale și numai oamenii vinovați de rău vor trece în lumea veșnică a învierii, dar nu și faptele lor rele…

Nesmelov reduce întreaga „metafizică a vieții" la un anumit paradox, la paradoxul „revelației eșuate". Trebuie să afirmăm imediat două lucruri despre lume. „Lumea este revelația lui Dumnezeu, iar lumea nu servește drept revelație a lui Dumnezeu." Aceasta este aceeași dualitate pe care omul o descoperă în sine. Iar „eșecul" depinde mai presus de toate de om…

Există o oarecare inconsecvență inițială în construcția lui Nesmelov. El subliniază puternic iraționalitatea creștinismului, seducția sa pentru mintea umană: „Creștinismul a apărut în lume ca o învățătură incredibilă și un lucru de neînțeles". Dar, în același timp, încearcă să

justifice creștinismul prin argumente ale rațiunii, „prin intermediul cercetării științifice a tuturor datelor din experiența faptelor incontestabile ale realității mondiale”.

Și toate deducțiile lui Nesmelov sunt de natură rațională. Credința însăși este redusă la nivelul bunului simț, „există recunoașterea ca adevăr a mesajului despre astfel de fapte pe care noi înșine nu le-am observat și nu le putem observa, dar a căror realitate probabilă o putem totuși afirma”. În logică, Nesmelov rămâne pe baza empirismului filosofic. În întregul său sistem nu există loc pentru speculații și prea multe considerații și calcule lumești, argumente din posibilitate și probabilitate (acest lucru este cel mai evident în capitolul despre cădere, unde Nesmelov oferă o schemă de prezicere a argumentelor și motivelor diavolului și despre soarta acestuia din urmă). Și există în aceasta un fel de simplificare misionară a adevărurilor în sine. El încearcă întotdeauna să arate „că apostolii puteau învăța așa cum învățătura lor este expusă în conținutul credinței bisericești și că nici măcar nu puteau învăța diferit față de cum învață Biserica acum”. El se străduiește să facă totul în creștinism complet clar.

„La urma urmei, dacă aș ști de ce creștinismul afirmă dogma Sfintei Treimi, aș putea discuta despre fundamentele acestei dogme și, dacă aș vedea că nu pot decât să accept aceste fundamente, atunci nu m-aș putea gândi la Dumnezeu altfel decât ca fiind Treimic”...

Conform lui Nesmelov, adoptarea creștinismului este un fel de act rațional, un act de prudență și bun simț: „oricine găsește în creștinism justificare și explicație a cunoștințelor sale, acela va accepta în mod necesar creștinismul”. Și dacă ar fi posibil să se construiască un astfel de sistem unificat de cunoștințe convingătoare, atunci toate dezacordurile și disputele religioase ar înceta imediat și toată lumea ar accepta adevărata credință. „O persoană piere doar din cauza ignoranței sale”, aceasta este o mărturisire foarte caracteristică a lui Nesmelov. Și el ar dori să explice unei persoane că nu există obstacole pentru minte în asimilarea conținutului predicii și că există toate motivele „pentru a accepta creștinismul ca religie...”

Ideea lui Nesmelov este foarte interesantă. El ar dori să arate identitatea adevărului creștin cu idealul conștiinței de sine umane. Dar punctul său cel mai slab este tocmai analiza sa psihologică, mereu otrăvită de un fel de pragmatism moral. În sistemul său, totul este

cumva prea calculat și schematic. Există mai mult raționament decât experiență sau intuiție. Nesmelov susține că viziunea sa asupra lumii este construită pe fapte, nu pe concepte (și cât de tipic este un astfel de contrast între „pragmatism" și „pozitivism" deodată!). Dar faptele în sine sunt întotdeauna prezentate în operele sale doar într-un desen sau o diagramă, fără carne și culoare. Insensibilitatea lui Nesmelov față de istorie este izbitoare. Omul despre care vorbește nu trăiește în istorie, ci singur cu gândurile sale vâscoase. Și când Nesmelov trebuie să vorbească despre fapte istorice, vorbește despre ele mai mult decât le înfățișează. De asemenea, spune surprinzător de puțin despre Biserică. Nesmelov vorbește foarte inexact despre sacramente, reinterpretându-le psihologic (botezul ca un fel de „semn simbolic general" al alăturării rândurilor mărturisitorilor și urmașilor lui Hristos etc.)...

Totul în construcția sa este mutat prea departe înainte, în viitor. Realitatea istorică este în mod evident subestimată. Și subestimată într-o asemenea măsură decisivă încât nu există nici măcar vreo tensiune între prezent și viitor, nu există devenire. La urma urmei, această lume ar trebui abolită în general, pur și simplu nu este deloc aceeași cu cea care ar trebui să existe. Și în timp ce această lume nu este încă abolită, iar noua lume nu este încă recreată, destinul uman rămâne nerezolvat... Sistemul lui Nesmelov a eșuat tocmai ca sistem. În el se ridică întrebări importante, dar într-o formulare foarte stângace. Și imaginea lui Hristos rămâne palidă. Este ca și cum ar fi ascunsă de schema rațională a operei Sale. Nesmelov atinge abia dacă problemele vieții spirituale...

Cartea sa rămâne un monument foarte revelator al epocii sale, deja căutată, dar încă prea neîncrezătoare pentru a fi găsită. Se poate simți foarte bine că a fost scrisă într-un colț liniștit...

14. Concluzie.

În istoria teologiei ruse, contradicția generală a dezvoltării rusești este clar vizibilă. Două stări de spirit diverg și se ciocnesc din nou: istorismul și moralismul. Acest lucru este deja evident încă din anii '50. Curiozitatea istorică, intuiția și atenția istorică, dragostea și capacitatea de a reveni cu o imaginație empatică la secolele trecute sunt extrem de evidente. Această nouă sensibilitate este adesea combinată cu acea perspectivă filosofică asupra istoriei care a fost moștenită din epoca romantică și din „anii '40". Tendința istorică în

știința teologică rusă a fost foarte puternică și strălucitoare. Dar în aceiași ani, începe un fel de recidivă irezistibilă a „moralismului abstract". Și în ea, insensibilitatea istorică și chiar insensibilitatea pură se încrucișează cu patosul obligației necondiționate. Psihologic, aceasta a fost o revenire destul de neașteptată la secolul al XVIII-lea, cu „iluminismul" și „sensibilitatea" sa. Și această recidivă a fost resimțită foarte puternic în creativitatea teologică rusă.

Au existat câștiguri aici. Sensibilitatea morală a crescut, uneori prea nervoasă și morbidă. Interesul personal pentru problemele religioase a crescut. Dar pericolele sunt inseparabile de aceasta. Și cel mai dificil dintre toate este pericolul psihologismului: este ca o plecare din întinderile furtunoase ale realității obiective într-un fel de seră a unei inimi sensibile. Aceasta a însemnat simultan atât „renunțarea la rațiune" în teologie, cât și un fel de prăbușire în smerenia deșartă și indiferență totală față de adevăr. Moralismul în teologia rusă avea toate semnele unei mișcări decadente. Într-o atmosferă de frică socială și politică, această stare de spirit a devenit deosebit de amenințătoare. În ispitele psihologice, însuși sentimentul de bisericesc s-a descompus și s-a înmuiat, realitatea misterioasă a Bisericii a devenit mai puțin evidentă și convingătoare, iar din aceasta au apărut doar noi temeri. În această eră ambiguă s-a format stilul nostru recent de sărăcie și simplitate bisericească.

„Moralismul" sau „monismul moral" în teologie însemna o criză a culturii bisericești, a culturii bisericești însăși. Fusese stabilit și acceptat de prea mulți fără dovezi că Biserica exclude cultura, că eclezialitatea trebuie să fie în afara culturii. Cele mai puternice argumente în apărarea acestei poziții greu demonstrabile puteau fi aduse din viziunea „ascetică" asupra lumii. Dar întregul scop al acestei presupuse „lipse de cultură" bisericească nu consta în faptul că s-a impus o interdicție asupra culturii „seculare", ci în faptul că însăși cultura bisericească, cultura în Biserică, a fost respinsă. Și acest lucru nu era cerut de „principiul ascetic", dacă era aplicat cu sensibilitate și înțelepciune.

Marii Vasile și Grigore, cu toată abnegația lor ascetică, au rămas întotdeauna oameni de cultură rafinată, iar aceasta nu a fost o slăbiciune la ei. Și același lucru se poate spune despre mulți alții, despre Maxim Mărturisitorul, de exemplu, sau despre Ioan Damaschinul, dacă nu-i menționăm pe Origen sau pe Fericitul Augustin. În cazul nostru, scăderea nivelului cultural al Bisericii i-a

slăbit influența spirituală și istorică. Aceasta a fost o criză și o prăbușire. Și aici trebuie să ne amintim încă o dată de ruptura dureroasă și antagonismul clerului „alb" și „negru", care deveneau din ce în ce mai profunde. Aici, la rădăcină, exista o reală divergență a idealurilor și conceptelor bisericești. Lupta a aruncat ambele părți la extreme. Reconcilierea și sinteza erau psihologic aproape imposibile. Și, în plus, libertatea discuției era prea constrânsă. Și toate aceste contradicții și disonanțe erau de obicei acoperite sau ascunse de scheme convenționale stabilite cu abilitate...

A doua jumătate a secolului trecut din istoria teologiei ruse nu poate fi numită în niciun fel o perioadă de neputință și declin. S-au făcut multe în această perioadă. Și ritmul evenimentelor a fost destul de rapid. Dar aceasta a fost o epocă vagă, divizată, tulburătoare. Istoricul trebuie să observe constant contradicții și inconsecvențe. Nu a fost o perioadă de somn. Dimpotrivă, a fost o perioadă de entuziasm sporit.

---

[1] IVANTSOV-PLATONOV Alexandr Mihailovici (1835-94), istoric și scriitor bisericesc rus, protopop. Profesor la Universitatea din Moscova (din 1872).

[2] CARITATIV – milostiv.

[3] TOLSTOI, Dmitri Andreevici (1823-1889), conte, om de stat și istoric, membru de onoare (1866), președinte (din 1882) al Academiei de Științe din Sankt Petersburg. Între 1864-1880 a fost procuror-șef al Sinodului, iar între 1865-1880 ministru al educației publice, susținător al sistemului clasic și al principiilor de clasă ale educației. Din 1882 ministru al afacerilor interne. Unul dintre inspiratorii politicii contrareformei. Lucrări despre istoria Rusiei în secolul al XVIII-lea.

[4] INDIFERENTISM - indiferență sau apatie constantă față de ceva. De o importanță fundamentală este indiferența în domeniul problemelor superioare ale vieții și cunoașterii - indiferența religioasă și filosofică. Extrema opusă indiferenței este fanatismul, care nu este străin de filosofie (αυτοςεφα - a spus-o chiar el - a pitagoreienilor, jurare in verba magistri). V. Soloviev.

[5] ANACHORETE (greacă: anachoretes), pustnic, anachorit.

[6] FERULĂ - o riglă ce se folosea odinioară pentru a lovi palmele școlarilor leneși, la figurat vorbind, un patronaj timid.

[7] În viața sa practică, Biserica Ortodoxă este întotdeauna călăuzită de două principii, numite în grecește „AKRIBIA" (akribeia) și „oikonomia" (oikonomia). Primul termen este tradus ca „sens precis, precizie strictă", în timp ce al doilea este folosit de obicei în limbajul Noului Testament în sensul de „gospodărie". Principiul akriviei implică respectarea strictă și precisă a principiilor stabilite în Cuvântul lui Dumnezeu și în Tradiția Bisericii. Principiul oikonomiei presupune că Biserica, din cauza slăbiciunii umane, face într-o oarecare măsură compromisuri în ceea ce privește precizia, de dragul păstrării păcii și a binelui Bisericii. Distincția și aplicarea unuia sau altuia dintre principii, de altfel, este o componentă esențială a harului preoției, acordat arhipăstorilor noștri. Desigur, aceasta este și dificila lor realizare.

[8] ACTIVISM (anii 1920-1930) — un tip de extremism politic apărut în diaspora rusă. Termenul „activism" a apărut în rândul emigranților ruși la mijlocul anilor 1920. Cea mai veche mențiune a acestui termen se găsește în lucrările lui P. B. Struve, care considera „activiștii" membrii acelor organizații care luptau activ împotriva bolșevicilor. De-a lungul timpului, acest termen a primit o interpretare mai largă: „activiștii" au început să fie numiți toți cei care luptau activ împotriva puterii sovietice. A început să fie folosit din ce în ce mai des de mulți oameni de știință, militari, personalități publice și jurnaliști (P. N. Krasnov, G. P. Fedotov și alții).

[9] RENAN (Renan) Joseph Ernest (1823-92), scriitor francez, membru corespondent străin al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1860). În „Istoria originii creștinismului" (cărțile 1-8, 1863-83) l-a portretizat pe Iisus Hristos ca pe un predicator existent din punct de vedere istoric. Criticând Biblia, a încercat să raționalizeze tot ceea ce este supranatural. Lucrări de studii orientale, drame filosofice.

[10] GORSKY, Alexandr Vasilievici (1812-75), istoric, arheograf rus, membru corespondent al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1857). Rector al Academiei Teologice din Moscova (din 1864). Lucrări despre istoria creștinismului timpuriu și a Bisericii Ruse, „Descrierea manuscriselor slave ale Bibliotecii Sinodale din Moscova".

[11] FENELON (Fenelon) François (1651-1715), scriitor francez, arhiepiscop. În romanul filosofico-utopic „Aventurile lui Telemah” (1699) - ideea unei monarhii luminate. Tratate didactice.

[12] HAMANN Johann Georg (1730-88), critic, scriitor, filosof german, susținător al doctrinei cunoașterii directe. A dezvoltat ideile dialecticii intuiționiste, colorate mistic (coincidența contrariilor etc.). Poezia, conform lui Hamann, este cea mai veche limbă a umanității. A influențat literatura „Furtună și stres” și romantismul german.

[13] NEVOSTRUYEV, Kapiton Ivanovici. Născut în 1815, Elabuga. Decedat la 29 noiembrie 1872, Moscova. Paleograf, arheograf, arheolog. Membru corespondent al Catedrei de Limbă și Literatură Rusă din 1 decembrie 1861. A absolvit un curs la Academia Teologică din Moscova, a publicat o „Descriere arheologică a Mănăstirii Spassky din Simbirsk” și a adunat o mulțime de materiale pentru o descriere istorică și statistică a diecezei de Simbirsk; mai târziu a fost angajat al lui A.V. Gorsky la descrierea Bibliotecii Sinodale din Moscova.

[14] POGODIN Mihail Petrovici (1800-75), istoric rus, scriitor, academician al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1841). A publicat revistele „Moskovsky Vestnik” și „Moskvityanin”. Susținător al teoriei normande despre originea statului rus. Apropiat de slavofili în opiniile sale. A promovat ideea unității slave. Lucrări despre istoria Rusiei Antice, cronici. Colecție de monumente istorice („Drevlehranilische”). Povești cotidiene, drame istorice.

[15] UNDOLSKY Vukol Mihailovici (1815-64) — bibliograf și bibliofil rus. Lucrare principală: „Eseu despre bibliografia slavo-rusă” (1871, postum). A adunat o bibliotecă valoroasă (în principal manuscrise slavo-ruse).

[16] ȘCEAPOV Afanasi Prokofievici (17 octombrie 1831, satul Anga, provincia Irkutsk – 1876), istoric rus, profesor. Lucrări despre istoria schismei bisericești și a vechilor credincioși, soboare zemski din secolul al XVII-lea, comunități, Siberia.

[17] KAPTEREV, Nikolai Fedorovici (1847-1917), istoric rus, membru corespondent al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1910). Fratele lui P. F. Kapterev. Deputat al Dumei de Stat a 4-a (1912-17) din partea Partidului Progresist. Lucrări: „Natura relațiilor Rusiei cu Răsăritul Ortodox” (1885), „Patriarhul Nikon și țarul Alexei Mihailovici” (vol. 1-2, 1909-12) etc.

[18] GOLUBINSKI, Evgheni Evstigneevici (1834-1912), istoric rus, profesor la Academia Teologică din Moscova, academician al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1903). Autor a peste 70 de lucrări despre istoria bisericilor ruse și sud-slave. A efectuat o analiză critică a surselor istoriei bisericești ruse. Folosind metoda istorică comparativă, a investigat o serie de probleme puțin studiate (viața religioasă și morală a poporului rus din cele mai vechi timpuri până la mijlocul secolului al XVI-lea, structura administrației bisericești, sursele de sprijin pentru cler etc.). Lucrarea sa principală este „Istoria Bisericii Ruse" (Vol. 1-2, 1880-1917).

[19] LEBEDEV, Alexandr Petrovici (1845-1908), istoric bisericesc rus. Profesor al Academiei Teologice din Moscova și al Universității din Moscova. Lucrări despre istoriografia bisericească, istoria Bisericii creștine timpurii, sinoadele ecumenice din secolele IV-VIII, diviziunile bisericilor, Biserica Răsăriteană din secolele IX-XIX.

[20] DOBROKLONSKI, Alexandr Pavlovici (1856-1937). Născut pe 10 decembrie, fiu de preot. Absolvent al Academiei Teologice din Moscova în 1880. Rector și profesor de istorie bisericească la Universitatea Novorossiisk (Odessa). Autor a numeroase lucrări de patrologie și istoria bisericii antice. A părăsit Rusia în 1920. Profesor de istorie bisericească la Universitatea din Belgrad. Decedat pe 4 decembrie.

[21] GLUBOKOVSKI, Nikolai Nikanorovici (1863-1937), teolog ortodox rus și istoric bisericesc. Profesor al Academiei Teologice din Sankt Petersburg, membru corespondent al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1909), redactor-șef al Enciclopediei Teologice Ortodoxe (1905-11). În exil din 1921, profesor de teologie la Universitatea din Sofia (din 1923). Lucrări principale: „Fericitul Teodoret, Episcop de Cyrr" (vol. 1-2, 1890), „Evanghelia Sfântului Apostol Pavel după originea și esența sa" (vol. 1-3, 1905-12).

[22] THEOLOGUMEN - o opinie teologică privată.

[23] VINCENTIUS DIN LERINS (Vincentius Lirinensis) (d. cca. 450), scriitor bisericesc creștin, călugăr pe insula Lérins. În lucrarea sa „Primul avertisment sau tratat în apărarea credinței catolice antice și universale împotriva tuturor inovațiilor eretice fără Dumnezeu", el a formulat criteriul adevărului tradiției bisericești: „ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna, de către toți". Comemorat în Biserica Catolică pe 24 mai.

[24] VVEDENSKY Alexandr Ivanovici (1888-1946), ideolog și mitropolit al Bisericii Renovatoare Ruse.

[25] DE WETTE (De Wette) Wilhelm Martin Leberecht (1780-1849), teolog și exeget protestant liberal german. Născut lângă Weimar în familia unui pastor luteran. Educat la Weimar și Jena. Profesor la departamentul de exegeză din Heidelberg (1807-10) și din Berlin (1810-19). Din 1822 profesor de teologie morală și practică la Basel. În prima perioadă a activității sale s-a aflat sub influența ideilor lui Herder și a profesat filosofia raționalistă. Nemulțumit de interpretarea „naturală" a miracolelor biblice, oferită de Paulus, D.V. a început să caute soluții la problemele exegetice sub aspectul mitului. Pentru D.V., studiul Bibliei se reducea în principal la critica sa istorico-literară „obiectivă" (neteologică), deoarece privea cărțile sfinte ca „un fenomen istoric într-o serie de alte fenomene similare". Acest punct de vedere al lui D.V. a fost combinată cu concluzia că toate poveștile Pentateuhului sunt mituri, adică „adesea complet inventate de scriitori și tradiție, povești fantastice și supranaturale".

[26] MKHITARISTI (sau mekhitarists) — braț. monah. Comanda. Mkhitar — osn. Ordinul Mkhitarists (secolele XVII-XVIII)

[27] SOLIARSKI Pavel Fedorovici (1803-90), scriitor spiritual, protopop. A predat la Institutul Pedagogic Principal din Sankt Petersburg. Lucrare principală „Încercare de dicționar biblic al numelor proprii" (vol. 1-5, 1879-87).

[28] MARTENSEN - un venerabil predicator protestant, recunoscut la vremea sa ca fiind cel mai bun moralist-teolog, cel mai lipsit de erori religioase

[29] PENVIȚKI (Vasilie Fedorovici, născut în 1832) - scriitor, fiu de preot. A absolvit un curs la Academia Teologică din Kiev, unde este profesor în cadrul catedrei de omiletică și istoria predicării. Principalele sale lucrări: „Sfântul Ipolit, episcop al Romei și monumentele predicării sale care au supraviețuit" (Kiev, 1885); „Sfântul Leon cel Mare și predicile sale" (Kiev, 1871); „Sfântul Grigore Dvoeslov" (disertație doctorală, Kiev, 1871), „Omiletica medievală" (1895); o serie de articole care trec în revistă istoria omileticii după Reformă, în „Operele Academiei din Kiev" pentru anii 1896-98; „Preotul. Pregătirea pentru preoție și viața de preot" (Kiev, ediția a 5-a, 1897); „Slujirea preotului ca lider spiritual al enoriașilor" (Kiev, ediția a 3-a, 1898); „Preoția. Puncte principale în doctrina slujirii pastorale"

(Kiev, ediția a 2-a, 1897). Cele mai recente lucrări ale sale: „Din istoria omileticii. Omiletica în timpurile moderne, după Reforma lui Luther" (Kiev, 1899); „Despre atitudinea societății noastre educate față de Biserică" (Kiev, 1902); „Despre viața de apoi" (ib., 1903); „Despre providența lui Dumnezeu" (ib., 1899); „Despre fericire. Unde caută ei fericirea și unde ar trebui să o caute?" (ib., 1900); „Culegere de articole despre credința și viața creștină" (Sankt Petersburg, 1901-1902) și altele.

[30] REDSTOKISTI, numele din a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Rusia al unei secte de creștini evanghelici numite după lordul englez G. Radstock, care a predicat învățăturile acesteia la Sankt Petersburg. Numele ulterior - Pașkovți.

[31] Secta IRVINGIANĂ aparține categoriei de secte mistice apărute în secolul al XIX-lea. Aceasta a exprimat un protest împotriva abaterii excesive a tuturor societăților protestante de la biserica apostolică, precum și împotriva raționalismului, care a dus la negarea revelației, profeției, miracolelor etc. Un astfel de protest a fost exprimat de Edward Irving, predicator al Bisericii Prezbiteriene Scoțiene din Londra. În predicile sale, el a avansat ideea că darurile harului din biserica primară (darul limbilor, profeția, miracolele) pot apărea chiar și acum la oameni care au atins perfecțiunea morală prin rugăciune și credință fermă. Sub influența predicilor sale, unii dintre adepții săi au început deja să profețească și să vorbească în diverse limbi de neînțeles. În 1833, Sinodul Prezbiterian din Scoția l-a excomunicat pe Irving pentru acest tip de opinii mistice, dar acesta a găsit sprijin din partea unor membri ai Bisericii Anglicane și a fondat o comunitate separată a adepților săi - **Irvingienii** . În 1834, Irving a murit, dar comunitatea sa a continuat să existe și a încercat să restabilească viața bisericii apostolice cu apostoli, profeți, evangheliști, pastori și învățători. Cu ajutorul presupușilor lor profeți, comunitatea a ales 12 apostoli, care și-au organizat viața bisericească. Aceștia au încercat să-și aducă slujbele mai aproape de catolic și parțial de ortodox. „Apostolii" lui Irving au predicat într-o serie de țări creștine, dar au câștigat puțini adepți. Comunitățile lor se află în principal în Anglia și America de Nord.

[32] FRAȚII PLYMOUTH, sau pur și simplu „Frați" („Frați"), un grup religios care s-a format în Irlanda și Anglia în primul sfert al secolului al XIX-lea sub conducerea lui John Darby (1800–1882) (motiv pentru care adepții săi erau uneori numiți „Darbyiști"), George Müller (1805–1898) și alții. Prima congregație permanentă a fost înființată în 1829 în

Plymouth, Anglia; primii Fraţi au ajuns în America la mijlocul secolului al XIX-lea. Nemulţumiţi de viaţa bisericească contemporană, aceştia se întâlneau pentru a „frânge pâinea” şi a „studia Scripturile”. Scopul lor era să reînvie biserica originală.

În materie de doctrină, Fraţii din Plymouth adoptă aşa-numita poziţie fundamentalistă în materie de doctrină, inclusiv premilenismul (doctrina celei de-a doua veniri a lui Hristos înainte de împărăţia milenară), recunoscând inspiraţia completă a lui Dumnezeu şi infailibilitatea Bibliei. „Fraţii” sunt o mişcare individualistă; nu au nicio organizaţie, nici ritualuri clar stabilite, nici conducere sau cler; Biblia poate fi interpretată de orice laic cu darul corespunzător (dar nu de o femeie). Întâlnirile se desfăşoară cel mai adesea în săli de şedinţe sau acasă. Se ştie că în prezent (anii 1990) există până la 25.000 de adepţi în 8 asociaţii (650 de comunităţi locale).

[33] FILOSOFIA IMMANENTĂ, o mişcare în filosofia germană de la sfârşitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea, care afirma că realitatea cognitivă se află în sfera conştiinţei, adică este imanentă acesteia. Filosofia imanentă considera conţinutul conştiinţei ca fiind singura realitate. Principalii reprezentanţi au fost W. Schuppe, J. Remke, R. Schubert-Soldern.

[34] OVSYANIKO-KULIKOVSKY Dmitri Nicolaevici (1853-1920) - literat şi lingvist rus, membru de onoare al Academiei de Ştiinţe din Rusia. (1917; membru de onoare al Academiei de Ştiinţe din Sankt Petersburg din 1907). Lucrări despre scriitorii clasici ruşi din secolul al XIX-lea. A cercetat problemele teoriei şi psihologiei creativităţii, sintaxa limbii ruse.

[35] EIKHENBAUM Boris Mihailovici (1886-1959) - literat rus, doctor în filologie. În cercetările lui Eikhenbaum, interesul pentru problemele poeticii, lupta literară (lucrări timpurii despre M. I. Lermontov şi N. V. Gogol) este combinat cu analiza filosofico-istorică şi socială (lucrări despre L. N. Tolstoi).

[36] BURKE, EDMUND (1729–1797), om de stat, orator şi gânditor politic englez, cunoscut în principal pentru filosofia sa conservatorismului. S-a născut la Dublin pe 12 ianuarie 1729, fiind părinte al unui avocat protestant; mama lui Burke era romano-catolică. A fost crescut în spiritul protestantismului.

„O cercetare filosofică asupra originii ideilor noastre despre sublim și frumos” (1757) este o lucrare mai serioasă, care atrage și astăzi atenția esteticienilor. La acea vreme, i-a impresionat pe D. Diderot, I. Kant și G. E. Lessing și i-a creat autorului reputația în rândul figurilor literare, jucând totodată un rol important în cariera sa politică.

[37] VITTE, Serghei Iulivici (1849 - 1915), om de stat rus, conte (din 1905). În 1892 a fost ministrul căilor ferate, iar din 1892 ministrul finanțelor. Din 1903 a fost președintele cabinetului de miniștri. În 1905-1906 a fost președintele Consiliului de Miniștri. A fost inițiatorul introducerii monopolului vinului (1894), al reformei monetare (1897), care a stabilit monometalismul aurului, și al construcției căii ferate siberiene. A semnat Tratatul de la Portsmouth (1905), după care a primit porecla de „Contele Polu-Sahalinsky” în cercurile publice largi. A elaborat o serie de prevederi pentru reforma agrară a lui Stolîpin. A fost autorul Manifestului din 17 octombrie 1905. A urmat o politică de cooperare cu marile cercuri industriale. A fost autorul „Memoriilor” (volumele 1-3, 1960).

[38] RACHINSKY, Serghei Aleksandrovici - botanist și figură cunoscută în învățământul public; născut în 1836, a studiat la Universitatea din Moscova, a obținut o diplomă de master în botanică pentru disertația sa „Despre mișcarea plantelor superioare” (Moscova, 1859). În 1867, Rachinsky a părăsit funcția de profesor și s-a stabilit într-un sat, iar în 1875 s-a dedicat în întregime școlii publice din satul Tatev, districtul Belski, provincia Smolensk. După ce s-a mutat de la conac la școală, a început să trăiască aceeași viață ca și elevii săi. Pe lângă copii, Rachinsky, încă de la începutul activității sale, a fost înconjurat de tineri țărani, pe care i-a pregătit ca profesori pentru satele din jur și pentru care a păstrat importanța unui lider și mentor. La școală a fost înființat un dormitor pentru elevii din satele învecinate. În timpul rugăciunii comune, care era destul de lungă, elevii cântau cântece bisericești; sâmbăta, Rachinsky însuși citea Evanghelia în slavă bisericească și în rusă, cu scurte explicații. Școala lui Rachinsky, în limitele modeste la care și-a limitat activitatea, a obținut rezultate strălucite; datorită excepționalității absolute a condițiilor în care au fost realizate, acestea nu pot, desigur, servi drept criteriu pentru acele principii pe care Rachinsky le urmărește în operele sale pedagogice și literare, dorind să creeze o școală publică de tip general în acord cu acestea.

[39] AKSAKOV, Ivan Sergheevici, renumit publicist slavofil, fiul lui S.T., fratele lui K.S. Aksakov.

[40] SPENCER, Herbert (1820-1903) - filosof și psiholog englez. Autor al cărții „Principiile psihologiei" (1855). El considera conștiința în aspectul evolutiv ca o formă de adaptare la mediu în timpul tranziției de la omogenitate la eterogenitate. În cadrul conștiinței, el a distins diverse sentimente, care includeau senzații și emoții și care pot fi unite prin procesul asociativ.

[41] CARUS (Carus) Carl Gustav (3.1.1789, Leipzig – 28.7.1869, Dresda) – medic, filosof, psiholog și artist german. În 1862, Carus a fost ales președinte al Leopoldina, Academiei Germane a Oamenilor de Știință din Naturalism; membru corespondent străin al Academiei de Științe din Sankt Petersburg (1833). Pe baza învățăturilor lui Aristotel, Carus a interpretat sufletul ca un centru vital pur ideal și nemuritor, care este condiția oricărei existențe și a oricărei dezvoltări. Corpul, conform ideilor sale, este sufletul, dar la nivel inconștient, în timp ce boala este o încălcare a unității dintre suflet și corp; sufletul este legat atât de lumea animală, cât și de cea vegetală. Ideile sale despre „fiziognomia naturii" au fost dezvoltate în continuare în conceptul lui L. Klages despre „observarea fiziognomică" directă a vieții însăși și distrugerea „ritmului cosmic inconștient al naturii de către spiritul uman".

[42] ERASTIANISMUL este o școală de gândire teologică bisericească din Anglia și Scoția din secolele XVI-XVII, conform căreia organizațiile bisericești nu trebuiau să aibă nicio putere disciplinară asupra membrilor lor și trebuiau să fie complet subordonate autorităților statului. Școala este numită după Thomas Erastus, un teolog, specialist în științe naturale și medic protestant germano-elvețian. Sub steagul erastianismului, o parte din mica nobilime a luptat atât împotriva aristocrațiilor puritane, cât și împotriva celor catolice.

[43] AKVILONOV Evgheni Petrovici (1861-1911), scriitor spiritual rus, profesor la Academia Teologică din Sankt Petersburg; din 1910, protopresbiter al clerului militar și naval. Lucrare principală: „Biserica. Definiții științifice ale bisericii și învățătura apostolică despre ea ca trup al lui Hristos."

[44] Care dintre voi, dacă are o sută de oi și pierde una din ele, nu lasă pe cele nouăzeci și nouă în pustie și se duce după cea pierdută, până o găsește? Și, după ce o găsește, o pune pe umeri bucurându-se și venind

acasă, cheamă pe prietenii și vecinii săi și le zice: „Bucurați-vă împreună cu mine, căci mi-am găsit oaia cea pierdută.” (Luca 5:4-6)

[45] SOLLERTINSKI (Serghi Aleksandrovici) - scriitor spiritual, protopop al Catedralei Epifanie Sfântul Nicolae din Sankt Petersburg, profesor ordinar al Academiei Teologice din Sankt Petersburg. În 1883, S. și-a susținut disertația de master „Semnificația didactică a istoriei sacre în sfera învățământului elementar” (Sankt Petersburg, 1883). În 1884, S. a fost însărcinat cu predarea în cadrul Catedrei de Teologie Pastorală. În 1899, S. a fost aprobat de Sfântul Sinod în titlul de Doctor în Teologie. Pe lângă teza sa de master, S. a scris: „Pastorirea lui Hristos Mântuitorul. Partea fundamentală: Iisus Hristos, Întemeietorul pastoriției creștine” (Sankt Petersburg, 1888; ediția a II-a, ibid., 1896), „Manual pentru predarea Catehismului creștin extins al Bisericilor Ortodoxe Catolice Răsăritene. Partea I. Introducere în simbolul credinței” (Sankt Petersburg, 1884), „Explicație la Matei V, 22; 38-42; VII, 1. Luca VI, 37 în Contele L. Tolstoi” (Sankt Petersburg, 1887), „Manual de didactică practică în întrebări și răspunsuri” (ib., 1892), precum și o serie de articole în „Lectura creștină” și „Herald al Bisericii”. Cele mai recente lucrări ale sale: „Despre originea muncii educaționale și pilonii principali ai existenței sale în istoria omenirii” (Moscova, 1899); „Predici în unele sărbători și duminici” (Sankt Petersburg, 1903).

[46] MONISM (din grecescul monos - unul, singular), o modalitate de a considera diversitatea fenomenelor lumii în lumina bazei unice (substanței) a tot ceea ce există. Opusul monismului este dualismul (recunoașterea a două principii independente) și pluralismul (care decurge dintr-o multiplicitate de principii).

[47] KENOSIS (din greacă - golesc) - umilirea lui Dumnezeu Fiul pentru mântuirea oamenilor, până la punctul întrupării și al morții pe Cruce.

[48] TAREEV Mihail Mihailovici (1867-1934), filosof religios și teolog rus. Profesor al Academiei Teologice din Moscova (1902-18). Respingând reconcilierea tradițională „ascetic-simbolică” dintre religie și viață, el considera imposibilă „socializarea” creștinismului în orice formă externă: acesta se realizează în lumea interioară a individului, în atitudinile și motivele sale spirituale. Principalele sale opere sunt „Fundamentele creștinismului” (vol. 1-5, 1908-10), „Limita

colectivismului" (1912), „Socialismul: moralitate și economie" (1913), „Filosofia creștină" (1917).

[49] NESMELOV, Viktor Ivanovici (1863-1937), filosof și teolog rus. Născut la 1 (13) ianuarie 1863, într-o familie de preoți. Absolvent al Academiei Teologice din Kazan (1887). Și-a susținut teza de masterat cu titlul *„Teologia dogmatică a Sfântului Grigore de Nyssa"* (1888). Din 1895 - profesor la Academia Teologică din Kazan. După închiderea academiei în 1920, a încercat fără succes să obțină un loc de muncă la Universitatea din Kazan. În 1931 a fost arestat în cazul „organizațiilor bisericești-monarhiste contrarevoluționare" și a murit în iunie 1937.

VIII.
ÎN AJUN

1. O perioadă de căutări și ispite.
2. Anii '90 ai lui Soloviov. (De la gândirea religioasă la viața religioasă).
3. „Adunările religioase și filosofice" de la Sankt Petersburg din 1901-1903.
4. Planuri de reformă bisericească.
5. Filosofia religioasă de la începutul secolului.
6. Concluzie.

1. Timp de căutare și ispite.

„Sfârșitul secolului" a însemnat o graniță și un început, o trecere a conștiinței în dezvoltarea Rusiei. Însuși sentimentul vieții se schimbă. „Sentimentul de urgență crește din ce în ce mai mult" (A. Bely)...

Și nu a fost doar o schimbare spirituală. A fost o experiență nouă...

În acei ani, mulți descoperă brusc că omul este o ființă metafizică. Omul găsește brusc adâncimi neașteptate în sine și adesea abisuri întunecate. Și lumea pare deja diferită. Căci viziunea devine mai rafinată. Adâncimea se dezvăluie și în lume...

Nevoia religioasă se trezește din nou în societatea rusă, așa cum s-a întâmplat odinioară în epoca lui Alexandru. Și această trezire a fost din

nou dureroasă și dificilă. Ispitele au devenit mai mari atunci când „sufletul s-a trezit", iar viața a devenit mai periculoasă...

Tema religioasă este acum prezentată ca o temă a vieții, nu doar ca o temă a gândirii. Acum ei caută mai mult decât o simplă viziune religioasă asupra lumii. Se aprinde o sete de credință. Se naște o nevoie de „viață spirituală", o nevoie de a-ți construi sufletul. Și dintr-o dată totul devine cumva foarte serios... Asta nu înseamnă că toată lumea era serioasă atunci și evalua corect semnificația a ceea ce se întâmpla. Dimpotrivă, a existat prea multă frivolitate periculoasă, iresponsabilitate mistică și simplă joacă. Dar evenimentele în sine au devenit apoi brusc serioase. Și un ritm apocaliptic sever s-a conturat clar în ele...

Atunci s-a decis soarta oamenilor. Atunci oamenii au fost salvați și au pierit, și-au pierdut calea, s-au pierdut pe ei înșiși sau și-au câștigat sufletele și sufletele fraților lor. Apoi au fost multe prăbușiri și rare speranțe s-au împlinit. Au fost mai mulți căzuți decât împliniți. Puțini s-au găsit în Biserică. Și prea mulți au rămas, au vrut să rămână afară. Alții au mers pe căi strâmbe, au trecut prin experiențe rele...

„Visele încă zburau, iar sufletul, captivat de vise, se ruga unor zei necunoscuți..."

A fost o perioadă de căutare și ispită. Drumurile se intersectau și se despărțeau în mod ciudat. Și mai presus de toate, existau contradicții...

Anxietatea conștiinței se intensifică. Dar o rebeliune subterană izbucnește și în apropiere. Anii nouăzeci au fost caracterizați în egală măsură de influența lui Tolstoi și de influența lui Nietzsche. Influența lui Nietzsche a fost și mai puternică. Nietzsche a fost înțeles în moduri diferite. Pentru unii, el a fost un negaționist, „un om al ultimei rebeliuni", rupând morala istorică. Pentru alții, el a fost un profesor, tocmai un profesor și predicator al unei noi moralități, „dragostea pentru cele îndepărtate" (cf. articolele lui V. P. Preobrajenski despre Nietzsche în „Probleme de filosofie și psihologie" și mai târziu articolul lui S. L. Frank în „Probleme de idealism"). Și, destul de ciudat, Nietzsche a fost cel care a sugerat multora ideea de sinteză religioasă, cultură religioasă...

Motivele kantiene, ideologia imperativelor și datoriei, precum și patosul nobilimii morale sunt, de asemenea, caracteristice anilor 1990. Am început să ne întoarcem „înapoi la Kant" mai întâi în domeniul

filosofiei morale. Și l-am conectat pe Kant cu Schopenhauer, ceea ce este, de asemenea, foarte caracteristic pentru V.L. Soloviev. Ceea ce ne-a atras cel mai mult la Kant a fost apărarea sa a independenței judecăților morale. În acest sens, renașterea dreptului natural, asociată în primul rând cu numele lui P. I. Novgorodtsev (1866-1924), este foarte indicativă pentru anii 1990. Aceasta a reprezentat o îndepărtare de istorismul unilateral în filosofia socială și în politica dreptului și o restaurare a drepturilor de judecată și evaluare morală. Ceva mai târziu, ideile de „critică etică", ideile lui Windelband [1] și Rickert, au devenit larg răspândite. [2] „Preludiile" lui Windelband au fost la un moment dat o lectură decisivă pentru mulți dintre noi (de obicei, împreună cu „Justificarea binelui"). În 1903, a fost publicată o celebră colecție: „Problemele idealismului", care a reunit reprezentanți ai unor tendințe foarte diferite. Era o justificare a idealismului etic...

Antiteza acestei viziuni moraliste asupra lumii era marxismul. În anii 1990, am experimentat marxismul ca o viziune asupra lumii, ca un sistem filosofic. Disputa din acea vreme dintre „marxiști" și „populiști" a fost o ciocnire a două teorii filosofice, a două stiluri de viziune asupra lumii. A fost o revoltă a noii metafizici împotriva dominației moralismului. Metafizica marxismului era o metafizică proastă și dogmatică. Dar nu dogma marxismului este importantă, ci problemele sale. Tot patosul moraliștilor nu a putut ispăși confuzia și insensibilitatea lor metafizică. Marxismul a fost practic o întoarcere la ontologie, la realitate, la „ființă". Aceeași schimbare realistă a fost evidentă în determinismul istoric însuși. Chestiunea libertății și a necesității în procesul social a apărut, iar aceasta a dus inevitabil la metafizică. Tranziția de la Marx la Hegel a fost foarte naturală. Și în marxism însuși exista deja o inoculare hegeliană...

„Marxismul rus al anilor 1990 a fost în sine o criză a conștiinței intelectualității ruse. A dezvăluit o mare complicație culturală, a trezit interese intelectuale și culturale străine vechii intelectualități ruse. Și, în primul rând, acest lucru s-a revelat în sfera filosofiei" (N.A. Berdiaev)...

Și de la Marx au început să se „întoarcă" atât la Kant, cât și la Hegel, și de la marxism la idealism. Critica epistemologică a făcut imposibil materialismul dogmatic. Cei care se îndreptaseră spre Avenarius [3] sau Mach [4] s-au îndreptat și ei spre „idealism", doar că spre idealismul rău. Pe lângă tendințele neokantiene, s-a simțit și

influența filosofiei imanente (cf. prefața lui Struve la cartea lui Berdiaev, 1901)...

Marxismul a avut motive cripto-religioase. Mesianism utopic, în primul rând, și apoi un sentiment de solidaritate socială. Și se poate spune că marxismul a fost cel care a influențat orientarea căutărilor religioase din țara noastră către ortodoxie (observație de G. P. Fedotov). Bulgakov, Berdiaev, Frank, Struve provin din marxism...

Toate acestea erau simptome ale unei schimbări în profunzime. Berdiaev vorbește foarte corect despre această epocă. „În Rusia au apărut suflete care sunt foarte sensibile la toate curenții spiritului." Deriva spirituală a gheții în cultura rusă începe din nou...

Renașterea poeziei ruse a început în anii 1990. Și nu a fost doar o mișcare literară sau poetică. A existat o experiență nouă, iar poezia și literatura au căpătat din nou o semnificație vitală deosebită. A fost o recidivă a romantismului în conștiința rusă, „setea de eternitate", „der heisse Durst nach Ewigkeit..." a reapărut.

În mișcarea poetică a anilor '90, în acest „simbolism" și decadență rusească timpurie, totul era cumva ciudat de confuz sau amestecat, totul era ambiguu și echivoc, totul era dublu. Simbolismul rusesc a început cu o revoltă, o rebeliune și o renunțare, o negație, o denunțare a lumii vechi și plictisitoare. Și în aceasta se putea simți o anumită frenezie a „omului subteran". Și sentimentele contradictorii sunt intercalate în mod ciudat: „autoafirmare completă" și oboseală, dezamăgire, melancolie neputincioasă. Motivele simbolismului nietzschean și francez sunt combinate. Întreaga mișcare este caracterizată de această dorință de a trece linia, „dincolo de bine și rău". Cu alte cuvinte: de a depăși etica cu estetica. Aceasta a fost o nouă antiteză față de moralismul obișnuit al generației anterioare. Și aceasta este o trăsătură tipic decadentă, se repetă mai târziu, deja în experimente mai mature de sinteză religioasă sau mistică.

„Nu există două căi: binele și răul, există două căi ale binelui... Fericirea constă în faptul că nu contează ce cale alegi" (N. M. Minsky). „Atât răul, cât și binele sunt două căi, ambele duc la același scop și nu contează pe ce drum alegi" (D. S. Merejkovsky)... Și aceasta nu a fost atât o „reevaluare", cât o răsturnare directă a „tuturor valorilor..."

Poezia anilor '90 este dominată de tonuri plictisitoare și estompate, „cântece ale amurgului și nopții". Dar chiar în această oboseală se

deschide o nouă profunzime. Această melancolie plictisitoare, grea, târâtoare este caracteristică. Nu pare sinceră, se vorbește prea mult despre ea. Există prea multă autoadmirare în ea. Și această conștiință melancolică și dornică se desprinde prea de bunăvoie de realitatea diurnă, intră în niște fundături crepusculare. „Peștera mea este înghesuită și umedă și nu este nimic cu care să o încălzesc. Departe de lumea pământească, trebuie să mor aici." (F. Sologub). Și s-au obișnuit să trăiască într-o lume a unor semi-umbre și semi-sunete, „creaturi necreate". Și totuși, această melancolie era deja religioasă, era un presentiment secret, o sete de credință, „melancolia unei primăveri fără precedent", o melancolie pentru o minune fără precedent.

„Dar inima vrea și cere o minune, o minune! O, să fie ceea ce nu se întâmplă, nu se întâmplă niciodată" (Z. Gippius)...

Această melancolie și această angoasă nu pot fi explicate nici psihologic, nici sociologic prin decăderea vieții burgheze. Aici se poate auzi deja melancolia religioasă, încă oarbă și vagă. Dar frica era sinceră - frica de întâmplare, de soartă, de destin, de forțele oarbe sau întunecate ale existenței - toate acestea sunt teme caracteristice artei „la începutul secolului". Lipsa de sens și natura iluzorie a lumii sunt dezvăluite, iar în ea abandonul și singurătatea teribilă a omului. Încă nu există nicio ieșire, doar melancolie, impuls, căutare. Ei îl citesc din nou pe Schopenhauer, de data aceasta ca pe un scriitor mistic; și odată cu aceasta vine influența lui Ibsen, M. Maeterlinck. Și tot mai mulți oameni încep să-l citească și să-l experimenteze pe Dostoievski. Cartea lui Merejkovski despre Tolstoi și Dostoievski (1902) a fost scrisă pe încă un subiect. Era o carte despre religie mai mult decât despre literatură...

Și melancolia se rezolvă printr-o premoniție, o așteptare. „Recent mi s-a spus în secret că Hristos se va întoarce în curând..." A. Bely spune despre începutul secolului: „Cețurile melancoliei au fost brusc sfâșiate de zorii roșii ai unor zile complet noi." Factorul decisiv a fost premoniția, lumea devine parcă transparentă: „Am început să fiu surprins de toate, am prins amprenta pe toate..."

Aceasta a fost o modalitate specială de întoarcere la credință, prin estetism și prin Nietzsche, iar în credința însăși a rămas un sediment al acestui estetism, un sediment de artă și literaritate. Anterior, ne întorceam la credință prin filosofie (la dogmatică) sau prin morală (la evanghelizare). Calea prin artă era nouă. Vlad. Soloviov a intrat parțial

în ea, tocmai în acești ani '90. Și încă o trăsătură caracteristică. Această nouă întoarcere religioasă este pictată în tonuri occidentale, nu este alimentată de surse orientale sau slavofile...

„Nu mai e unde să mergi: calea istorică a fost trecută, mai departe e o prăpastie și un abis, o cădere sau o fugă – calea supraistorică: religia" (Merejkovski)...

Opera lui Merejkovski este cea mai caracteristică pentru această tranziție de la literatură la religie la „sfârșitul secolului". Merejkovski începe cu o poezie a tristeții și a dezamăgirii și cu o sete de credință. De la Nietzsche învață eliberarea prin frumusețe. Și de la Nietzsche își ia principala antiteză: elenismul și creștinismul, principiul „olimpic" și „galileanul" - „sfințenia cărnii" și „sfințenia spiritului". Merejkovski are o pasiune morbidă pentru schemele logice, pentru contraste mai presus de toate - nu pentru antiteze dialectice, ci tocmai pentru acele contraste estetice care nu pot fi rezolvate în sinteză. (cf. remarca tăioasă a lui Berdiaev: „Secretul lui Merejkovski este secretul dedublării, al gândurilor duale"). Și întreaga sa viziune asupra lumii este construită pe această opoziție dintre Elada și Hristos. Elada a fost o descoperire și o eliberare pentru Merejkovski. „M-am uitat, am văzut totul deodată și am înțeles imediat – stâncile Acropolei, Partenonul, Propileele și am simțit ceva ce nu voi uita niciodată până la moarte. Bucuria acelei mari eliberări de viață pe care o dă frumusețea s-a revărsat în sufletul meu." Elada este frumusețe, dar frumusețea artei, nu atât frumusețea vie – „corpul alb de marmură al Eladei". Eliberarea de viață, „dulcea odihnă a morții". Dar albeața marmurei și albastrul mării sudice sunt încântătoare. Și pe acest fundal luminos, „umbrele negre, incolore ale călugărilor" par de rău augur. Pentru Merezhkovsky, creștinismul este tocmai monahism, ascetism, renunțare la lume, ură față de lume, o umbră groasă și grea. Acesta este excesul spiritului, așa cum în elenism excesul cărnii. El a vrut să arate acest contrast în imaginile romanelor sale istorice. Aici, artificialitatea planului este imediat evidentă. În secolul al IV-lea, desigur, toată forța vitală se afla în Biserică, iar elenismul murea de o moarte interioară. Dar Merezkovsky a fost atras tocmai de acești oameni decadenți ai antichității pe moarte, care aminteau atât de mult de oamenii moderni, toți acești esteți rafinați și singuratici, sofiști, gnostici - oameni ai declinului, nu ai renașterii...

Însă Merejkovski merge mai departe și ridică tema sintezei. Cum să combinăm aceste „două abisuri", cel superior și cel inferior, spiritul și

trupul? Cum să depășim îngustimea ascetică a „creștinismului istoric?” Există o dualitate evidentă a conceptelor aici. Merejkovski are dreptate când spune că creștinismul sfințește trupul, căci este religia Întrupării și Învierii. De aceea, asceza este doar o cale. Dar el vrea să reunească și să sfințească trupul netransformat, toate aceste extaze ale trupului și ale patimilor. Sinteza ar fi posibilă doar în transformare, dar tocmai transformarea și spiritualizarea trupului nu o dorește Merejkovski: „nu contopite, împletite...”.

Și rezultatul este un amestec înșelător, o flacără rătăcitoare, un farmec... Merejkovski știa despre acest pericol și spera să-l evite.

„Știu că în întrebarea mea există un pericol de erezie, care ar putea fi numită, spre deosebire de ascetism, erezia astartismului, [5] adică nu a uniunii sfinte, ci a amestecării blasfemice și a profanării spiritului de către trup...

Dacă așa stau lucrurile, atunci să mă avertizeze cei care stau de strajă, căci, repet, nu învăț, ci învăț, nu mărturisesc, ci mărturisesc. Nu vreau erezie, nu vreau pauză...”

Este puțin probabil ca doar Merezhkovsky să fi reușit să evite acest „amestec”, această ambiguitate seducătoare...

În orice caz, „creștinismul istoric” nu a fost deloc atât de „dezîntrupat” pe cât cereau schemele artificiale de antipoziții ale lui Merejkovski. El însuși este în întregime îndreptat spre Venire, spre al Treilea Testament. El anticipează „cea mai mare revoluție cosmică”, la jumătatea drumului spre a Doua Venire. „Creștinismul istoric” se termină, și nu se termină oare era Bisericii Apusene? Căci sarcina istorică a Apusului a fost împlinită: „respingerea păgânismului”. Și nu începe oare rândul Bisericii Răsăritene? „Nu va fi ea chemată și ea la o mare acțiune, în care, poate, va fi cuprins Cuvântul Domnului despre Duhul Sfânt și Sfântul Trup, pe care nimeni nu l-a cuprins încă?” Merejkovski, însă, nu a vrut să se separe de Biserica „istorică” la acea vreme; el credea în posibilitățile ei creatoare. Aceasta l-a determinat să se întâlnească cu „oamenii bisericii” la „Întâlnirile Religioase-Filosofice” de la Sankt Petersburg în 1901-1903...

Merezkovsky a vorbit despre o „Renaștere creștină”, spre deosebire de Renașterea excesiv păgână, și s-a întrebat dacă această renaștere nu începea deja în literatura rusă - dar ar trebui să înceapă o revenire religioasă în literatură? Și nu ar fi această Renaștere imaginară din nou

doar o restaurare a păgânismului, mai degrabă decât o revelație a creștinismului? La urma urmei, Nietzsche sau Goethe sunt mai apropiați de Merezkovsky decât chiar Dante sau Francisc de Assisi. [6] Merezkovsky pur și simplu nu cunoștea „creștinismul istoric", iar toate schemele sale sunt teribil de iluzorii. Acestea sunt tocmai scheme și nu un sens ghicit...

Merezkovski a avut o a doua temă, o temă specială despre Rusia. Aceasta este tema reformei lui Petru cel Mare. „Niciodată în istoria lumii nu a existat o asemenea confuzie, un asemenea șoc pentru conștiința umană precum a experimentat Rusia în timpul reformelor lui Petru cel Mare. Nu numai schismaticii ar fi putut avea ideea Anticristului aici..." De aici, această trecere la justificarea religioasă a revoluției, caracteristică dezvoltării ulterioare a lui Merezkovski, nu era departe... Merezkovski era cu totul în așteptarea celei de-a Doua Veniri. Și atunci, va împăca Ortodoxia, ca libertate, catolicismul și protestantismul, credința și rațiunea, în dragoste, „într-o singură Biserică, conciliară și apostolică, deja cu adevărat universală, a Sfintei Sofia, Înțelepciunea lui Dumnezeu, al cărei cap și mare preot este însuși Hristos?!..."

Merezkovsky are mai multe scheme decât experiență. Dar în aceste scheme el a surprins și consolidat pur și simplu stările reale și tipice ale vremii. El a fost primul care a ridicat subiectul creștinismului și elenismului. Dar acesta nu era subiectul său personal.

Și cu o mai mare pătrundere și o acuitate mai mare decât Merezhkovsky, a fost ulterior stabilită și dezvoltată de Veaceslav Ivanov [7] (născut în 1866). Calea lui Ivanov a trecut cumva pe lângă creștinism, deși în ultimii ani a fost curbată de trecerea sa la Biserica Romană. Ivanov este totul în antichitate și totul în artă. El vine la creștinism din cultul lui Dionysos, din antica „religie elenică a zeului suferind", pe care a studiat-o mulți, mulți ani, și nu doar ca istoric sau arheolog. Și reinterpretează creștinismul în spiritul bachismului și al orgiasticii, construind un nou mit. Pentru el, aceasta este mai mult o schemă estetică decât una religioasă, dar tocmai setea religioasă este potolită aici de falsuri estetice. Principalul vis al lui Veaceslav Ivanov era despre „conciliaritate", despre acțiunea conciliară; dorea să stăpânească religios problema „poporului" și a „colectivului". Dar el însuși a rămas întotdeauna un visător solitar, prea cufundat în extaze poetice. Și „catolicitatea" autentică nu este secretul unui colectiv mistic, ci revelația Unicului Hristos, în Care totul este una, fiecare

fiind cu El. Acesta era principalul pericol al „simbolismului", acea religie transformată aici în artă, aproape într-un joc, și sperau să pătrundă în realitatea spirituală cu un atac de inspirație poetică, ocolind isprava rugăciunii (prea multe vise și puțină sobrietate). Ivanov avea dreptate în sensul că simțea cu adevărat realitatea și semnificația religioasă a istoriei. Acest lucru a fost exprimat în mod special clar în faimoasa sa dispută cu M. O. Gershenzon, [8] în remarcabila lor „Corespondență din două colțuri" (1921). În forme noi, aceasta era aceeași dispută tipic rusească despre istorism și moralism. Ivanov a apărat sensul religios al istoriei împotriva nihilismului moralist...

Sub dubla influență a lui Merezhkovsky și Veach Ivanov, tema renașterii religioase duale a fost la acea vreme ridicată foarte energic de N. A. Berdiaev.

„Suntem fermecați nu numai de Golgota, ci și de Olimp; suntem chemați și atrași nu numai de Dumnezeul suferind care a murit pe Cruce, ci și de Zeul Pan, zeul elementelor pământești, zeul vieții voluptuoase și de străvechea zeiță Afrodita, zeița frumuseții plastice și a iubirii pământești... Și ne închinăm cu respect nu numai în fața Crucii, ci și în fața corpului divin frumos al lui Venere" (Despre noua conștiință religioasă, 1907).

Era imposibil să exprim mai puternic această idee fermecătoare și seducătoare a împletirii a două abisuri...

Creștinismul este „un adevăr incomplet", pentru că este eteric, ascetic. „Crimele Bisericii împotriva pământului, împotriva adevărului pământesc, împotriva culturii și libertății sunt prea teribile, prea insuportabile..."

Pentru Berdiaev însuși, aceste stări au fost doar o scurtă etapă. Dar sunt caracteristice epocii. A fost o explozie de naturalism întunecat și foarte pasional. Sufletul rus, în întoarcerea sa la Biserică, a fost oprit și fermecat de aceste vise ale imaginației păcătoase...

Și mai pregnant și mai acut, această tentație religios-naturalistă s-a reflectat în opera și viziunea asupra lumii a lui V. V. Rozanov [9] (1856-1919). A fost un scriitor cu un mare temperament religios, dar un om orb din punct de vedere religios. Nu orb la religie, ci orb în religie. Un om al pasiunii religioase, nu al gândirii, nici măcar al credinței. Și ceea

ce este mai izbitor la el este teribila sa insensibilitate decât intuiția sa; însuși faptul că a fost capabil să nu vadă cel mai evident...

Cumva, îngrozitor, Rozanov nu a văzut niciodată creștinismul, nu a auzit niciodată Evanghelia. A auzit doar ce și-a dorit, ce a fost de acord să audă. Și a interpretat imediat totul în felul său. Rozanov însuși a observat în sine încă din copilărie „absorbția de către imaginație". Și pentru el, totul este doar o scuză. Nu exista integritate organică în el. Rozanov este în haos, în minute, în experiențe, în sclipiri. Toate cărțile sale sunt ca un jurnal. Cel mai caracteristic pentru el era să scrie precis în aforisme, fraze scurte, fragmente, fragmente. Rareori reușește să realizeze imagini de ansamblu. Are un fel de conștiință care se dezintegrează și se dezintegrează - se dezintegrează pentru că este pretențioasă, se sfâșie în rânduri, în fleacuri. Și imediat apar niște asociații iritante, mai degrabă prin contiguitate.

„Nu mi-am controlat niciodată atenția... Dar am fost lovit de ceva, un gând sau un obiect."

În spatele acestui fapt se află o deficiență de voință logică, Rozanov nu are nici simțul responsabilității pentru gândurile sale, nici dorința de a răspunde pentru ele, este obsedat de gândurile sale, nu le deține. Aceasta este limita subiectivismului, a capriciului romantic. În ultimele sale cărți, la aceasta se adaugă o intimitate obsesivă, inutilă și, prin urmare, transformându-se în manierism și aroganță. Viziunea asupra lumii a lui Rozanov s-a format în experiența durerii personale și a insultelor. Curente ideologice foarte diferite s-au imprimat asupra lui, începând cu hegelianismul din primii săi ani (în cartea sa: Despre înțelegere, 1886). Apoi, Rozanov a trecut prin citirea lui Dostoievski (și Gogol) și a adoptat parțial ideologia pochvennichestvo. Dar numai parțial. Mai puternică a fost influența lui Leontiev, despre care Rozanov a scris un articol foarte perspicace în timpul vieții sale. În el, se pot recunoaște deja căile tipice de gândire și temele ultimilor ani ai lui Rozanov. Caracteristică, în primul rând, este această „înțelegere estetică a istoriei" (acesta este titlul primului dintre articole, 1892). Toate standardele sunt înlăturate de dragul esteticului. Aceste motive ale naturalismului romantic sunt întotdeauna puternice la Rozanov, iar naturalismul romantic include deja un interes pentru aceste culte elementare ale Orientului antic, care l-au atras pe Rozanov. Dar la aceasta se adaugă în mod neașteptat motivul sentimentalismului extrem, un fel de emoție banală. El respinge dogmele de dragul emoției. „Creștinismul a venit în întregime din suspinele oamenilor,

din emoția oamenilor pentru Dumnezeu." Dumnezeu este „centrul emoției lumii". Și acest psihologism ascuțit, care descompune însăși realitatea experienței religioase, nu este deloc întâmplător pentru Rozanov. „Deci ce este El pentru mine? Tristețea mea veșnică și bucuria mea. Specială, fără legătură cu nimic..." Ultimele capitole ale Evangheliei i se par ireale, neconvingătoare, căci duc spre cealaltă parte. Dintr-o astfel de perspectivă psihologică, desigur, evanghelia creștină nu sună...

Este complet greșit să numim religia lui Rozanov religia Betleemului. Căci adevăratul mister al Betleemului nu este o tandrețe pastorală sau familială, cum spunea Rozanov, ci misterul arzător al Întrupării. Nu atât bucuria nașterii umane, cât slava coborârii divine. Cuvântul s-a făcut trup! Și asta este ceea ce Rozanov nu a înțeles niciodată. Nu a înțeles Betleemul, nu a acceptat misterul Dumnezeu-umanității în general, nici cu mintea, nici cu inima. Tocmai de aici vine ostilitatea sa, rebeliunea sa împotriva Crucii. „Creștinismul este o cultură a înmormântărilor..." Prin urmare, el rămâne complet în afara creștinismului și îl denunță din exterior, ca fiind extern...

Naturalismul lui Rozanov nu poate fi numit în niciun fel „creștin" și poate exista măcar un naturalism creștin? Rozanov acceptă lumea așa cum este dată, nu pentru că ar fi deja mântuit, ci pentru că nu are nevoie de mântuire, căci ființa însăși este foarte bună, aceasta este „substanța brută a pământului". Și tocmai această lume netransformată este atât de dragă lui Rozanov, încât de dragul ei îl respinge pe Isus. Căci în dulceața lui Isus lumea a devenit amară...

În creștinism, bucuria păgână este imposibilă, viața elementară nu mai este posibilă - de aceea Rozanov consideră creștinismul ca fiind amorțitor și merge până la „Fața întunecată...".

Tocmai orbirea îl lovește întotdeauna pe Rozanov - atât în lucrarea sa despre „adogmatismul creștinismului" în cadrul întâlnirilor religioase și filozofice (1902), cât și în raportul său ulterior „Despre cel mai dulce Iisus și roadele amare ale lumii" (1907), și în cartea sa „Fața întunecată" (1911). După această carte, Rozanov părea să înceapă să ghicească ceva (în legătură cu inevitabilitatea morții), pe care încă nu-l vedea. Cu toate acestea, chiar și în ultimele numere ale „Apocalipsei timpului nostru", el a rămas în aceeași ostilitate și a numit creștinismul nihilism, deoarece Hristos „nu a luat" puterea regală care i-a fost

oferită în deșertul ispitelor. Cu toate acestea, Rozanov a murit ca membru al Bisericii...

Rozanov avea un simț incontestabil al vieții de zi cu zi, al vieții meschine de zi cu zi, al trivialităților vieții de zi cu zi. Berdiaev l-a numit pe bună dreptate un „filistin strălucit". Dar acesta era un simț decadent al vieții de zi cu zi, nu o simplă viață de zi cu zi, ci tocmai o admirație a vieții de zi cu zi, din nou din non-existența spirituală. Iar clarvederea cărnii și a sexului, cu care Rozanov era, fără îndoială, înzestrat, era morbidă și nesănătoasă pentru el. Pentru el, omul se dezintegra cumva imediat în spirit și carne, și numai carnea poseda putere de convingere ontologică. „Vom redenumi Karamazovismul în pământ sfânt, în rădăcina sacră a ființei..."

Din Noul Testament, Rozanov se retrage în Vechiul Testament, dar înțelege Vechiul Testament în felul său, selectiv, capricios. Găsește în Biblie doar povești despre nașteri și nașteri, doar un cântec de pasiune și iubire. Citește această carte a Vechiului Testament nu cu ochi biblici, ci mai degrabă cu ochii unui păgân oriental, slujitor al unui cult orgiastic. Rozanov se opune religios creștinismului, anticreștinismul său este doar o altă religie și se retrage religios în cultele precreștine, se întoarce la cultul elementelor și elementelor, la religia forțelor naștetoare. Și ceea ce era cu adevărat fundamental și important în Apocalipsa Vechiului Testament, pentru Rozanov nu sună la fel de mult ca Evanghelia. El înțelege jertfele sângeroase, „sângele este misticism și fapt". Dar nu mai înțelege „o jertfă adusă lui Dumnezeu este un spirit zdrobit" și se plânge că „faptul" este înlocuit de un concept! Și în zadar se lamentează că „existența dogmelor a stins posibilitatea profeției". Căci profețiile în sine nu-i sună...

Rozanov este o ghicitoare psihologică, foarte tentantă și înfricoșătoare. Un om hipnotizat de carne, pierdut în experiențe și dorințe ale nașterii... Și se pare că există ceva tipic în această ghicitoare... Rozanov a făcut o impresie, a captivat și ademenit. Dar nu a avut gânduri pozitive...

Rozanov aparținea generației mai în vârstă, în anii '90 scria pentru „Mesagerul Rusiei", apoi la Sankt Petersburg s-a alăturat cercului slavofililor târzii: N. P. Aksakov, S. F. Șarapov, A. V. Vasiliev, N. N. Strahov. S-a apropiat de „simboliști" foarte târziu, deja la începutul noului secol. Dar a găsit imediat teme comune cu aceștia. Aceasta a

fost, în primul rând, tema cărnii, reabilitarea din nou a șederii și disputa împotriva ascetismului...

Căile individuale pe care intelectualii ruși s-au întors în anii 1990, dacă nu la credință, atunci la teme religioase, împletite în diverse moduri, țesute într-un fel de pădure densă. Și în aceeași epocă, o întoarcere la rădăcinile și sursele religioase a început chiar în cadrul culturii...

Deznădejdea se termină. În primii ani ai secolului nostru, majorul predomină deja. „Zorii au răsărit și au orbit ochii" (A. Bely) [10] ...

2. Anii '90 ai lui Soloviov. (De la gândirea religioasă la viața religioasă) .

Foarte tipică este calea lui Vlad Soloviov în acești ani. Anii '90 au fost o perioadă a dezamăgirii pentru el. Cartea sa franceză despre unificarea Bisericilor nu a avut succes în cercurile catolice. Soloviov nu a supraviețuit ușor acestei prăbușiri a proiectului său teocratic. Planul s-a dovedit a fi irealizabil. Dar Soloviov nu și-a schimbat opiniile despre unificarea Bisericilor. Acest lucru este destul de evident din scrisorile sale ulterioare către Evg. Tavernier. Aici își dezvoltă schema apocaliptică. Majoritatea va fi de partea Anticristului, așa cum prevestește Cuvântul lui Dumnezeu. Adevărații credincioși vor rămâne o minoritate nesemnificativă. Vor fi persecutați, dar triumful final le aparține. Și din aceasta este clar că acum „este necesar cu orice preț să abandonăm ideea unui fel de măreție sau putere externă a teocrației (abandonner 1'idee de la puissance et de la grandeur extérieure de la theocratie), ca o sarcină directă și imediată a politicii creștine." Aceasta nu înseamnă inacțiune. Desigur, este necesară și participarea noastră comună la lupta împotriva Anticristului. Dar trebuie să tindem spre adevăr, iar gloria va urma. Și, în primul rând, trebuie să restaurăm unitatea, morală și religioasă, nu pe o bază arbitrară, ci pe o bază legală, o bază legitimă și tradițională. Și astfel, în lume există un singur centru legitim de unitate - Soloviov înseamnă, desigur, Roma, „Roma eternă..."

Soloviev admite că majoritatea preoților vor fi și ei de partea Anticristului. Ce ar trebui să facem? Să fim umpluți de duhul lui Hristos, astfel încât să putem înțelege pe deplin dacă fiecare acțiune sau întreprindere dată este o colaborare reală cu Hristos Isus...

Cuvântul lui Dumnezeu prevestește predicarea universală a Evangheliei înainte de sfârșitul lumii. Aici nu trebuie să înțelegem doar

răspândirea externă a creștinismului. Învățătura creștină trebuie prezentată într-o formă atât de completă, încât oricine să o poată accepta sau respinge cu deplină înțelegere și responsabilitate. Cu alte cuvinte, ceea ce este necesar în primul rând este o „restaurare universală a filosofiei creștine", instauratio magna (scrisă în vara anului 1896)...

Soloviov a respins complet „planurile externe" ale erei teocratice. Dar a rămas fidel „Romei eterne". De aceea, putea să se apropie de sacramentele Bisericii Romane...

Și totuși, dezamăgirea lui Soloviov a fost mult mai profundă decât se crede în mod obișnuit. O vreme, s-a îndepărtat complet de subiectele bisericești. Singura excepție a fost celebrul său eseu „Despre declinul viziunii medievale asupra lumii" din 1891. Acum s-a ocupat mai mult de filosofia artei, jurnalism și subiecte complet aleatorii. Apoi a trecut la filosofia morală, mai târziu la filosofia teoretică și a început să-l traducă pe Platon. În ultimii ani, însă, Soloviov a lucrat din nou la Biblie...

Mai întâi se apropie de „scepticii Nevei", scrie în „Buletinul Europei", și se ceartă cu furie cu epigonii slavofilismului...

Și Soloviev se îndepărtează cumva în interior de Biserică. În acești ani i-a scris lui Rozanov această frază neașteptată despre religia Duhului Sfânt. „Religia Duhului Sfânt pe care o mărturisesc este mai vastă și, în același timp, mai semnificativă decât toate religiile individuale: nu este nici suma, nici extrasul lor, așa cum o persoană întreagă nu este nici suma, nici extrasul organelor sale individuale" (scrisoare din 28 noiembrie 1892)...

„Viața sa mistică se desfășoară în afara Bisericii", notează biograful lui Soloviov. „După ce a îndepărtat legăturile Bisericii, Soloviov a devenit victima libertății sale mistice și a fost dus de un vârtej magic" (S. M. Soloviov)... Începutul anilor '90 a fost pentru Soloviov o perioadă a celei mai nesănătoase exaltații erotice, o perioadă a iubirii teosofice pasionale, a „leșinului spiritual". Celebrele sale articole despre „Semnificația iubirii" (1892-1894) sunt legate de această experiență. Acesta este un fel de proiect ocult straniu de reunire a umanității cu Dumnezeu prin iubire heterosexuală. Sensul iubirii, potrivit lui Soloviov, este de a vedea în „ideea" iubitului, dar această idee în sine este doar o imagine a „esenței universale" sau a feminității eterne.

„Aici, idealizarea ființei inferioare este în același timp începutul realizării ființei superioare, iar în aceasta rezidă adevărul patosului iubirii. Realizarea completă, transformarea ființei feminine individuale într-o rază a feminității divine eterne, inseparabilă de sursa sa, va fi o reunificare reală, nu numai subiectivă, ci și obiectivă a persoanei individuale cu Dumnezeu, restaurarea în ea a chipului viu și nemuritor al lui Dumnezeu."

Soloviov subliniază că o astfel de iubire este „o condiție inevitabilă în care numai omul poate fi cu adevărat în adevăr". În conceptul său, acesta este singurul mod în care poate fi. Dumnezeu l-a avut pe celălalt de la început, ca imagine a feminității eterne. Dar el dorește ca această imagine să fie realizată și întruchipată pentru fiecare ființă individuală. „Feminitatea eternă însăși tinde spre aceeași realizare și întruchipare, care nu este doar o imagine inactivă în mintea lui Dumnezeu, ci o ființă spirituală vie, posedând plenitudinea puterilor și acțiunilor. Întreaga lume și procesul istoric este procesul realizării și întrupării sale într-o mare varietate de forme și grade...

„Obiectul ceresc al iubirii noastre este unul singur, întotdeauna și pentru toți același, femininul etern al lui Dumnezeu..."

Câțiva ani mai târziu, într-un articol despre poezia lui Ia. P. Polonski, Soloviev repetă: „Fericit este poetul care nu și-a pierdut credința în Umbra feminină a Zeității, nu a trădat-o pe veșnic tânăra Țar-Fecioara; și ea nu-l va trăda și își va păstra tinerețea inimii atât în primii ani, cât și în ultimii ani..." Aici sunt dezvăluite câteva priviri stranii ale experienței mistice a lui Soloviev. Rozanov avea motive să spună că Soloviev a avut „o aventură cu Dumnezeu..."

Legătura acestui proiect erotic cu ideile lui N. F. Fedorov este, de asemenea, destul de evidentă... Moartea este o consecință inevitabilă a reproducerii animale, față de care Solovyov o tratează cu un dezgust nedisimulat. Și apare sarcina de a restabili plenitudinea rasei umane.

„Puterea acestei creativități spiritual-fizice în om este doar o transformare sau o întoarcere spre interior a acelei forțe creative care în natură, fiind întoarsă spre exterior, produce infinitatea malefică a reproducerii fizice a organismelor..."

În versurile lui Soloviov din acești ani, aceeași schimbare erotică și magică este foarte evidentă. Acest lucru se aplică în special poeziilor ciclului finlandez. „Toată poezia și filosofia create pe malurile Saimaa

sunt legate de teosofia swedenborgiană" (S.M. Soloviov)... Și chiar și în „Justificarea binelui", acest fir romantic-erotic întunecat este strâns țesut în țesătura sistemului moral. Întregul capitol despre rușine (sau conștiință, căci, potrivit lui Soloviov, rădăcina principală a conștiinței se află în rușine) este construit pe convingerea că nașterea este calea spre moarte. Forța naturală și oarbă a vieții implică omul în această schimbare a generațiilor care pier, înlocuindu-se reciproc. Omul rezistă intern și ideal acestui lucru, nu vrea să se supună acestei legi naturale a deplasării generațiilor. Dar trebuie și rezistă, abținându-se ascetic de la naștere, prin care omul confirmă doar cu propriul său consimțământ „calea întunecată a naturii, rușinoasă pentru noi în orbirea ei, nemiloasă față de generația care pleacă și nelegiuită pentru că această generație este tații noștri". În căsnicie, Soloviev recunoaște doar îndrăgostirea ca fiind un moment pozitiv...

„Îndreptând puterea vieții noastre către producerea de copii, ne îndepărtăm de tați, care nu trebuie decât să moară." Aceasta este direct conform spuselor lui Fedorov... Împărăția lui Dumnezeu, ca „realitate a ordinii morale mondiale, este adunarea universului, învierea generală și restaurarea tuturor..."

Aceasta este tocmai sarcina și calea către soluție, aceasta este asceza, adică „posedarea spirituală a trupului". Asceza este o datorie față de strămoși. „Plenitudinea vieții strămoșilor, chiar și a celor de care Dumnezeu își amintește veșnic, chiar și a celor care se odihnesc alături de sfinți, este condiționată de acțiunea urmașilor, care creează acele condiții pământești în care poate veni procesul sfârșitului lumii și, în consecință, învierea trupească a celor plecați, prin care fiecare plecat este legat în mod natural de umanitatea viitoare, în final, prin linia succesivă de sânge..." Această sarcină este similară cu asceza personală. Terenul comun aici este tocmai această „datorie pozitivă a omului de a elibera natura materială de necesitatea decăderii și a morții, de a o pregăti pentru învierea trupească generală..."

În anii 1890, motivele magiei active se întăresc vizibil în opera lui Soloviov. Apoi începe o luptă internă. Soloviov revine parțial la temele bisericești (cf. „Scrisorile de Paște", 1898). Și apare tema apocaliptică. Soloviov începe să experimenteze anxietatea apocaliptică. În această anxietate, se poate discerne imediat acuitatea experienței personale. Soloviov simte nu numai dezamăgire („istoria lumii s-a încheiat"), ci și o frică mistică. El începe cumva să înțeleagă seducția răului într-un mod nou. Acesta a fost un motiv nou pentru el. El vorbește nu numai

despre „eșecurile lucrării lui Hristos” pe pământ, ci și despre trădări și substituții directe. Imaginea Anticristului apare obsesiv în fața lui. În anii precedenți, lui Soloviov îi plăcea să amintească faptul că și necredincioșii fac adesea fapte de credință, fapte de iubire. Și acest lucru a justificat pentru el întreaga istorie a culturii secularizate. Acum subliniază ambiguitatea seducătoare a acestei culturi. Anticristul, acest „nou conducător al pământului”, va fi un mare spiritualist, filantrop și chiar un filozoist, [11] „un om de o moralitate impecabilă și un geniu extraordinar”. Este caracteristic faptul că ispitele vin și vor veni pe cărările acestui „bine” și geniu natural imaginar. Aceasta este acuitatea conceptului său și nu numai în faptul că „unirea” creștinilor este dusă dincolo de granițele istoriei, în escatologie...

Este necesar să remarcăm aici o altă trăsătură, foarte intimă. La urma urmei, în cartea Anticristului, „Calea deschisă către pacea și prosperitatea universală”, nu putem să nu recunoaștem aluzie deliberată a lui Soloviov la propriile sale vise din anii trecuți despre o „mare sinteză”. „Aceasta va fi ceva atotcuprinzător și care va reconcilia toate contradicțiile.” Aceasta va fi marea sinteză. Și există o singură lacună în ea: toate „valorile” creștine sunt combinate, dar Hristos Însuși nu este acolo... În „Povestea Anticristului”, Soloviov a renunțat la iluziile și ispitele întregii sale vieți și le-a condamnat cu toată puterea. „Am scris aceasta pentru a-mi exprima în sfârșit punctul de vedere asupra problemei bisericești...”

Aceasta nu putea decât să fie ultima sa carte... În ea se poate simți toată amărăciunea și toată tragedia unei astfel de prăbușiri și renunțări personale...

Pentru colegii săi, Soloviov a fost un filosof, în primul rând, un idealist religios, un confesor și predicator al unei anumite viziuni asupra lumii. Pentru generația tânără, Soloviov a fost un mistic și un poet. Aceștia erau mai interesați de experiența sa decât de opiniile sale...

A. Bely, în „Amintirile lui Blok”, povestește despre întâlniri intime în casa lui M. S. Soloviov, fratele mai mic al filosofului. Aici erau interesați de misticismul lui Soloviov. „În 1901, trăiam în atmosfera poeziei sale, ca o completare teurgică a învățăturii sale despre Sofia-Înțelepciune.” Ei încercau să înțeleagă legătura dintre versurile sale erotice și teosofia sa. „Lucrarea lui Soloviov «Despre sensul iubirii» explica cel mai bine căutarea de a realiza soloviovismul ca mod de

viață...” Bely compară învățăturile lui Soloviov cu „filosofia lirică” a lui Valentin, pe care Soloviov însuși îl prețuia foarte mult.

„Vladimir Soloviov, combinând gândurile gnosticilor cu imnurile poeților, a rostit un cuvânt nou despre iminenta coborâre la noi a chipului Soției Eterne” (Apocalipsa în poezia rusă)...

Și în aceiași ani, A. Blok începe să cânte cântecele sale despre Frumoasa Doamnă. „Aici, în legătură cu experiențe mistice și romantice acute, poezia lui Vladimir Soloviov a pus stăpânire pe întreaga mea ființă.” Poezia lui Blok este un fel de comentariu atât la poezia, cât și la misticismul lui Soloviov. A. Bely vorbește despre acest lucru foarte precis. „A. A. Blok a fost primul rus care a ridicat sarcinile versurilor lui V. Soloviov, realizând enormitatea sensului său filosofic și, în același timp, aduce «solovievismul» la extrem, aproape la o «sectă»; să spună mai târziu: iată prăbușirea speranțelor lui V. Soloviov și a rădăcinii lor morbid erotice..., cu toate acestea, Blok s-a revelat în Soloviov, iar fără această revelație, multe lucruri din Soloviov ar fi indistincte, cum ar fi, de exemplu, temele din «Al Treilea Testament» și «Confesiunea» de A. N. Schmidt...

A. N. Schmidt se considera întruchiparea Sofiei și în „Al Treilea Testament” a dezvoltat un sistem foarte complex de învățături gnostice (publicat ulterior de S. N. Bulgakov). În ultimul an al vieții lui Vl. Soloviov, ea a căutat întâlniri personale cu el, l-a văzut efectiv și l-a jenat foarte tare cu hotărârea confesiunilor sale. Potrivit ei, Soloviov a fost a doua încarnare a Logosului. Alarmat, Soloviov i-a răspuns astfel: „Confesiunea ta stârnește cea mai mare milă și mijlocește cu tristețe pentru tine înaintea Celui Atotputernic. Este bine că ai scris asta odată, dar te rog să nu mai revii asupra acestui subiect... Te rog, nu vorbi despre mine cu nimeni, ci roagă-te lui Dumnezeu în toate minutele tale libere...” După moartea lui Soloviov, A. N. Schmidt a venit la Blok în sat și la redacția „Novy Put”. Gheorghi Chulkov, care era pe atunci secretarul redacției, vorbește despre acest lucru.

„Ea apărea ca un avertisment viu pentru toți cei care urmau căile lui Soloviev... O asemenea ceață se ivise în jurul «eternului feminin», încât nu doar capetele slabe, ci și cele puternice se învârteau. Iar «cel mai înalt» se dovedea uneori a fi «un abis dedesubt».” Bătrâna Schmidt, care credea cu toată sinceritatea nebuniei că ea era întruchiparea Sophiei și care a venit la Vladimir Soloviov cu această veste ciudată cu puțin timp înainte de moartea sa - nu este aceasta o pedeapsă pentru

misticul care a îndrăznit să afirme o nouă dogmă pe propriul risc și frică? Am avut acum (în 1922) ocazia să studiez câteva dintre misterioasele autografe ale lui Vl. Soloviov, nepublicate până acum. Aceste autografe sunt un fel special de notițe ale poetului-filosof, făcute de el automat într-o stare de transă. Această stare (ca și cum ar fi mediumică) era caracteristică lui Soloviov uneori. Tema notițelor lui Soloviov este aceeași, „Sophia", fie ea reală sau imaginară - aceasta este o altă întrebare. În orice caz, natura notițelor este de așa natură încât nu există nicio îndoială cu privire la experiențele „demonice" care au însoțit experiența spirituală a închinătorului Fecioarei Porții Curcubeului...

Experiența lui Blok mărturisește, de asemenea, pericolele pe care le întâmpină calea lui Soloviov. Desigur, nu se poate identifica experiența lui Blok cu propria experiență a lui Soloviov. Dar, în orice caz, Blok pornește de la Soloviov. El izolează teme individuale ale lui Soloviov și, procedând astfel, toate punctele slabe devin deosebit de evidente. Acest lucru se aplică, în primul rând, temelor cosmice ale lui Soloviov. „Aștept lumina universală de pe pământul primăverii". Așteptarea este scoasă din contextul creștin, deși epigraful din Apocalipsa rămâne: „Și Duhul și Mireasa zic: vino..."

Spre deosebire de Soloviov, Blok nu era deloc raționalist și, în lirismul său alogic, se afla complet în puterea impresiilor pe care le trăia, toată atenția și auzul, complet mediumic. S. M. Soloviov s-a străduit din răsputeri să definească această diferență. „Vlad Soloviov se afla în punctul de vedere al isprăvii ascetice și al cunoașterii mistice, Blok în punctul de vedere al libertății lirico-haotice..." „Misticismul este boema sufletului, religia este de strajă" (cuvintele lui Blok, 1906)...

Blok nu și-a controlat emoțiile lirice, ci s-a lăsat pradă vârtejului lor, trecând de la „garda în picioare" la orgiile „nopților înzăpezite". De aici și disperarea sumbră din ultimele sale poezii...

Acest lucru este parțial adevărat, dar ascetismul lui Soloviov nu ar trebui exagerat („la urma urmei, nu a existat ascetism", notează Blok despre el). Și întreaga întrebare este pe cine a văzut și întâlnit Soloviov în experiența sa mistică... Cel mai surprinzător lucru despre experiența lui Blok este ireligiozitatea sa. Misticismul lui Blok nu este deloc religios, îi lipsește credința, este complet lipsit de Dumnezeu... Părerile teologice ale lui Soloviov nu l-au interesat pe Blok, deși i-a citit cărțile. Pur și simplu nu a simțit realitatea istorică a Bisericii. Într-un fel

ciudat, a rămas complet în afara creștinismului. Nu era oare pentru că a fost captivat și prins de experiența sa, încât chipul lui Hristos i-a fost ascuns de chipul Sofiei? „Ea este mai semnificativă pentru Blok decât Hristos și «Ea» este mai aproape de el", notează A. Bely...

Blok este cu totul în experiența cosmică. „Dar mi-e teamă: îți vei schimba înfățișarea?..." Această premoniție s-a adeverit, căci elementele sunt iridescente și multifațetate... Experiența lui Blok este romanul său mistic, el învață prin îndrăgostire, așa cum cere teoria lui Vl. Soloviov (în „Sensul iubirii"). „Acest roman conține toate trăsăturile caracteristice ale unei acțiuni religioase. Este în esență sacru și liturgic. Blok vorbește, simte și gândește ca un inițiat" (P. Medvedev). Dar nu este această „acțiune" un zel întunecat? Și trăsăturile unei parodii blasfemice nu sunt clar vizibile în confesiunile lirice despre această acțiune? „Imaginea Soției dorite a început să se dubleze și să se amestece cu imaginea manifestă a desfrânatei" (cuvintele lui Vyach. Ivanov). Dar această dedublare a fost pur și simplu o bifurcație a imaginii fermecătoare, care părea una, a fost o expunere a ambiguității originale...

„Ai plecat pe câmp fără întoarcere..." Într-o experiență lipsită de grație, aceasta a fost o prăbușire inevitabilă. „Dar trecut. Din nou în orbire și intoxicație, în întuneric și anxietate, încântările unei vieți lacome mă grăbesc nebunește..."

Căderea lui Blok poate fi comparată cu soarta lui Vrubel. Aici este același secret și aceeași temă, despre aceeași ispită, despre „demonism" în artă („lumi violete"). Este posibil să pătrunzi lumea spirituală cu intuiție artistică? Și are aceasta un criteriu sigur pentru „testarea spiritelor"? Romanticul suferă o cădere tocmai în acest punct. Nu există niciun criteriu, perspicacitatea artistică nu înlocuiește credința, experiența spirituală nu poate fi înlocuită nici de meditație, nici de extaz - și inevitabil totul începe să se estompeze, să șerpuiască (calea „de la Novalis la Heine"). „Teurgia liberă" se dovedește a fi o cale imaginară și sinucigașă... Blok știa că merge pe o linie demonică. În 1916, a citit primul volum al „Filokaliei" rusești, a făcut notițe pe margini. Despre „duhul tristeții" a notat: „acest demon este necesar unui artist". Acesta era demonul său...

Soloviov pretindea că nu este doar filosof, ci și „teurg" - visa la „acțiune religioasă" și la acțiune religioasă prin artă. Și trebuie judecată nu doar filosofia lui Soloviov, ci și religia sa. La urma urmei, nu poți fi creștin

doar prin propria viziune asupra lumii... Dezvoltarea temelor lui Soloviov de către Blok și alții a fost o critică (și o expunere) iminentă a experienței sale. Și astfel, întreaga „religie a romantismului", estetismul religios sau religia estetică, este pusă sub semnul întrebării. Ispita este depășită în ispite, uneori nu este depășită, dar câștigă. La urma urmei, unii merg la biserică nu ca să se roage, ci ca să viseze. Existența religioasă a intelectualității ruse care se întorcea la Biserică a fost lovită și otrăvită de această ispită...

Întreaga semnificație a „începutului de secol" constă tocmai în faptul că în acest moment se trece de la „gândirea religioasă" la „viața religioasă". Nevoia de ascetism este cu atât mai acută. „Cine a trecut de la gândirea religioasă la viața religioasă trebuie să aprindă o lampă în fața unei icoane și să îngenuncheze în fața ei în rugăciune" (cuvintele lui N. A. Berdiaev, 1910)... Cu cât întârzierile sunt mai periculoase, unii deja caută experiența și se pierd...

3. „Adunările religioase și filosofice" de la Sankt Petersburg din 1901-1903.

„Adunările Religioase și Filosofice" de la Sankt Petersburg din 1901-1903 au fost un eveniment absolut excepțional în istoria societății ruse... Merejkovski și-a transmis astfel impresiile despre aceste întâlniri. „Era ca și cum pereții sălii se despărțeau, dezvăluind distanțe nesfârșite, iar această mică adunare devenea pragul unui conciliu ecumenic. Se rosteau discursuri care semănau cu rugăciuni și profeții. S-a născut acea atmosferă înflăcărată în care totul pare posibil: un miracol este pe cale să se întâmple, pereții care despart oamenii se vor topi, se vor prăbuși și se va produce o uniune: copiii își vor găsi mama..."

Desigur, nu era prima dată când „Biserica istorică" se întâlnea cu lumea și cultura. Și nici măcar în Rusia nu era prima dată. Dar era o nouă întâlnire, o întâlnire a intelectualității cu Biserica, după experiența furtunoasă a nihilismului, renunțării și uitării. Era depășirea „anilor șaizeci". O întoarcere la credință...

Conceptul de „Adunări" era inevitabil ambiguu. Iar părțile înțelegeau scopul întâlnirilor foarte diferit. „Autoritățile spirituale" le rezolvau mai mult din motive misionare. Inteligența aștepta noi acțiuni din partea Bisericii, aștepta noi revelații, chiar și un nou legământ. Iar motivele Apocalipsei răsunau ascuțit la aproape toate întâlnirile. „Ne aflăm la marginea istoriei", spunea V. A. Ternavtsev [12] ...

Rozanov a luat în râs, pe bună dreptate, Adunările Religioase și Filosofice. „Vom încerca să credem și le vom lăsa să înceapă să acționeze; și totul se va termina cu bine...” Astfel de așteptări nu erau justificate. Adunările au devenit imediat la modă. Dar nu au avut consecințe practice. Și au fost oprite de o interdicție guvernamentală. „Unirea Bisericii cu lumea nu a avut loc”, a spus atunci Merejkovski... Totuși, nu se poate spune că „Adunările” au fost un eșec. Căci întâlnirea pentru care au fost concepute a avut loc. Și aceasta este importanța lor istorică. Însuși Merejkovski spune despre biserici și ierarhi: „Au mers în întâmpinarea lumii cu o inimă deschisă, cu o profundă simplitate și smerenie, cu o sfântă dorință de a înțelege și de a ajuta, «să caute ceea ce s-a pierdut». Au făcut tot ce au putut...”

Președintele „Adunărilor” era Serghie (Stragorodski), pe atunci rector al Academiei Teologice din Sankt Petersburg. Iar influența sa a fost decisivă. „Duhul păstorului s-a odihnit asupra turmei și a determinat succesul fericit și complet neașteptat al întâlnirilor... Episcopul a arătat cu spiritul său cum să se comporte: să nu caute ale tale, ci să protejeze ale altora... Vanitatea și iubirea de sine au murit și a început să curgă un șuvoi viu de interese spirituale... Toată lumea voia mai mult să asculte decât să vorbească...”

În total, au avut loc douăzeci și două de întâlniri. Prima în noiembrie 1901 și ultima în martie 1903. „Notele” întâlnirilor au fost permise pentru a fi tipărite în revista „Novy Put”. Procesele-verbale a 20 de întâlniri au fost tipărite, iar tipărirea a fost interzisă în acest moment. Colile tipărite au fost legate într-un volum separat încă din 1906. În ciuda cenzurii, aceste „Note” rămân un document istoric de o importanță rară. Ele pot fi folosite pentru a reconstitui atmosfera și stilul întâlnirilor...

În toate dezbaterile și discuțiile, se poate simți o întrebare fundamentală și acută. Cum poate fi creștinismul să devină din nou influent în viață? Tocmai acesta este întregul sens al căutării religioase... În acest sens, primul raport citit la „Adunări” este deja caracteristic. A fost raportul lui V. A. Ternavtsev: „Biserica Rusă în fața unei mari sarcini”.

„Vine vremea ca întregul creștinism să arate nu doar prin cuvânt și învățătură, ci și prin faptă, că Biserica conține mai mult decât un ideal al vieții de apoi. Vine vremea să dezvăluim adevărul despre pământ ascuns în creștinism – învățătura și predica despre statul creștin.

Chemarea religioasă a puterii seculare, mântuirea socială în Hristos – iată despre ce vine acum timpul să fim martori...”

Strict vorbind, aceasta a fost tema lui Vlad. Soloviov, doar spus mai aspru. Biserica predică cele cerești, dar neglijează cele pământești. Inteligența este toată în cele pământești, în slujba publică. Și astfel Biserica trebuie să justifice și să sfințească religios această slujbă. Soloviov a vorbit deja despre lucrarea creștină a necredincioșilor... În spiritul lui Soloviov, Ternavtsev vorbește și despre viitoarea „degenerare religioasă a însăși conștiinței de sine oficiale a puterii”. Tragedia puterii trebuie recunoscută.

„Vine vremea când chestiunea legată de Hristos va deveni o chestiune de viață și de moarte pentru autorități, o sursă de speranță nesfârșită sau de oroare nesfârșită. Vina pentru rău, lipsa de ateu a vieții și distrugerea publică transformă conștiința autorităților într-o arenă a experiențelor interne care pot avea cel mai profund sens religios-sacrificial. Aici se dezvăluie în putere o anumită magie sacră. Acest lucru este nou în creștinism și în aceasta pentru Rusia se află calea creativității religioase și a revelației mântuirii universale. Acest lucru este dat umanității o dată la un mileniu...” subliniază Ternavtsev. „Și poate fi considerat un fapt deja împlinit că a predica eficient în Rusia înseamnă a predica întregii lumi...”

Tensiunea apocaliptică este o trăsătură nouă la Ternavțev, un semn al vremurilor – apare și la Soloviov în ultimii ani (cf. interesul viu pentru Apocalipsă la Lev Tikhomirov [13] și cercul său)... „Cred într-o nouă Revelație, o aștept”, a spus Ternavțev. „Credința în țara dreaptă, promisă de Dumnezeu prin profeții săi – acesta este misterul care urmează să fie dezvăluit acum.” Dar această revelație despre pământ este o nouă revelație despre om.” „Limitele înguste ale individualității, în care fiecare suflet lâncezește acum, cad. Pământul cu cerurile deschise deasupra lui va deveni arena unei noi vieți supra-istorice. Aceasta este calea către adevărata libertate a conștiinței umane...”

Pentru că umanismul a eșuat. Și acum trebuie să construim o antropologie nouă și mai biblică...

„Puterea supremă a Orientului ortodox rus și catolicismul preoțesc roman, acestea sunt cele două vârfuri pe care fulgerul Noii Revelații le va lovi mai întâi.” Aceasta este, din nou, conform lui Soloviev... Această temă despre comunitatea religioasă rămâne caracteristică tuturor întâlnirilor...

Au fost citite mai multe rapoarte pe teme contemporane: Merejkovski despre excomunicarea lui Tolstoi, Prințul S. M. Volkonski [14] despre libertatea conștiinței. Merejkovski a citit și despre Tolstoi și Dostoievski, despre Gogol și Părintele Matei. Aici a fost ridicată aceeași problemă a atitudinii Bisericii față de lume... Cinci sesiuni au fost dedicate discutării chestiunii căsătoriei, mai ales în legătură cu opiniile lui Rozanov și teoria generală a „trupului sfânt". Apoi a fost discutată problema dezvoltării dogmatice. Ultimele două sesiuni (înainte de închidere) au fost despre preoție (procesele-verbale nu au fost publicate)...

Dezbaterile despre „dezvoltarea dogmatică" au fost deosebit de caracteristice. De fapt, acestea nu s-au concentrat atât pe „dezvoltarea dogmelor" (în sensul strict al cuvântului), cât pe posibilitatea unei „Noi Revelații" sau a unor revelații, despre căile creativității și culturii creștine. Aceasta a fost întrebarea din programul întâlnirilor. „Poate fi considerată învățătura dogmatică a Bisericii completă? (Relația dintre dogmă și revelație). Au fost realizate revelațiile conținute în creștinism în realitate în umanitatea europeană (în stat, în societate, în familie, în cultură, artă, știință)? Dacă este posibilă și necesară o creativitate religioasă suplimentară în creștinism, atunci care sunt căile reale către ea și cum poate fi ea reconciliată cu Sfânta Scriptură și Tradiția Bisericii, canoanele sinoadelor ecumenice și învățăturile Sfinților Părinți?" Discuția acestor întrebări a fost dirijată chiar de primul discurs, discursul profesorului P. I. Leporsky. [15] Acesta a răspuns la toate întrebările pur și simplu negativ. Nici „o creștere cantitativă a dogmelor", nici măcar o înțelegere ulterioară a misterului conținut în ele nu este posibilă. „Dogmatica doar afirmă un fapt..." Acesta a fost, în orice caz, un răspuns foarte nefericit și neglijent. Incomprehensibilitatea revelației era prea exagerată, aroma unui agnosticism neașteptat era prea evidentă. Această exagerare a fost imediat subliniată în dezbatere de profesorul A. I. Brilliantov: [16] „a insista asupra incomprehensibilității revelației înseamnă a nega însăși conceptul de revelație; cum ar fi o revelație care ar dezvălui doar incomprehensibilul..."

Revelația trebuie asimilată prin credință și cunoaștere. Și nu se poate nega faptul că definițiile dogmatice „în conștiința Bisericii însăși, conținutul credinței a devenit mai clar". Nu este nimic imposibil în faptul că vor exista mai multe sinoade ecumenice și că în cadrul acestora vor fi stabilite noi norme... Dar esența întrebării era alta: este posibil să trăiești după dogmă sau să te inspiri din ea și este necesar?

Leporsky, într-adevăr, părea să spună că este imposibil și inutil, că adevărul este incomparabil cu mintea umană și, prin urmare, de neînțeles...

Merejkovski a întrebat pe bună dreptate. „Dacă fiecare moment de rugăciune este o revelație, de ce nu admiteți că vor exista revelații de care depinde soarta lumii, o nouă imagine a Bisericii, o nouă imagine a moralității? Episcopul Serghie spune: în rugăciunea mea solitară există revelații. Dar toate aceste revelații nu au nicio semnificație, de exemplu, pentru știință și artă..."

În timpul dezbaterii s-a remarcat că „dezvoltare" nu înseamnă „schimbare radicală" (acest lucru nu a fost clar pentru toată lumea). „Dezvoltarea dogmatică nu numai că poate exista, ci trebuie să existe. Adevărul obiectiv dat de Dumnezeu a fost experimentat, este experimentat și va fi experimentat de omenire. Hristos a pus aluat în făină... Dezvoltarea formulelor dogmatice este o necesitate, altfel istoria omenirii ar fi complet ștersă... Este necesar să dezvăluim din ce în ce mai mult adevărul care ne este dat prin experiența minții, să-l întruchipăm în noi expresii, iar această nouă dezvoltare va mărturisi despre viața Bisericii, despre adevărata viață a conștiinței religioase, care poate crește organic, fără a se abate... Această dezvoltare a dogmelor nu este altceva decât dezvoltarea întregii noastre vieți, a omului însuși după chipul lui Hristos" (Protopopul I. Slobodskoy)...

Ne putem întreba doar despre căile dezvoltării, nu despre dezvoltarea în sine... În timpul dezbaterii, poziția adversarilor direcți ai oricărei dogme și dogmatism, V. Rozanov și N. M. Minsky [17] , a devenit destul de clară ... Disputa, desigur, a rămas neterminată...

Este imposibil să-i considerăm pe toți „oamenii bisericești" care au participat la întâlniri drept exponenți fideli și exacți ai rațiunii, învățăturii și tradiției bisericești. Nu a existat un acord între ei. Printre ei erau puțini teologi în adevăratul sens al cuvântului. Și toate neajunsurile teologiei școlare noastre s-au simțit în dezbateri. În special moralismul și un fel de agnosticism, caracteristic tocmai celei de-a doua jumătăți a secolului trecut. Acest lucru a răsunat foarte clar într-unul dintre discursurile părintelui S. A. Sollertinsky.

„A venit momentul să ne angajăm în cercetări teoretice asupra creștinismului; nu este oare momentul să acordăm atenție faptului că, într-o perioadă în care mintea este foarte luminată și capabilă să înțeleagă profunzimile creștinismului, în acest moment acțiunile,

comportamentul, starea noastră de spirit nu numai că nu sunt creștine, ci în sensul deplin al cuvântului păgâne... Cine vrea să trăiască și să înțeleagă particularitățile timpului nostru trebuie să înțeleagă că cea mai importantă datorie a fiecărui creștin din timpul nostru este să stăpânească creștinismul prin propria voință... Problema etică a fost ridicată pe toată linia și cred că ceea ce este necesar acum nu este dogmatismul (care în sine merită atenție și respect deplin)... Nu ar trebui oare toate puterile minților noastre dezvoltate să fie concentrate pe atragerea oamenilor către sarcini morale..."

Și mai mult decât atât: „să transformăm dogmaticul în moral." Kant a dat un exemplu. „Nu ni-L putem imagina pe Dumnezeu ca fiind divin", aceasta este inaccesibilitatea dogmaticii. „Prin urmare, există dorința de a traduce toată dogmatica, toată teologia în limbaj moral, de a găsi o sarcină morală în toate. Înainte de a spune că Hristos a murit pentru noi, au început să vorbească despre moartea noastră pentru Hristos."

Aici a existat o neînțelegere periculoasă. Și Merezhkovsky a obiectat imediat: „Trebuie să începem religia cu Dumnezeu, nu cu bunătatea..." „Particularitatea vremurilor" era că începeam să asistăm la o ascensiune filosofică, interesele metafizice se trezeau violent, curiozitatea și sensibilitatea teologică se trezeau. În astfel de circumstanțe, „abaterea" atenției de la dogme era nu numai inoportună, ci și periculoasă. Dimpotrivă, era necesar să se conducă această trezire a interesului teologic printr-o școală strictă a istoriei, prin arta ascezei și a patristicii. Dar s-a întâmplat ca societatea să se intereseze de teologie mai devreme decât de școală...

Și exista un adevăr psihologic incontestabil în ceea ce spunea Merejkovski la una dintre ultimele sale întâlniri. „Pentru noi, creștinismul este extrem de neașteptat, festiv. Iată-ne, acești nechemați, neinvitați la sărbătoare — trecători de pe drumul principal — vameși, păcătoși, desfrânați, tâlhari, vagabonzi, anarhiști și nihiliști. Suntem încă în întunericul nopții noastre, dar am auzit deja a doua chemare a Mirelui, dar timid, rușinați de înfățișarea noastră indecentă, nespirituală, neecleziastică, ne apropiem de camera nupțială și suntem orbiți de strălucirea sărbătorii; iar dogma academică moartă este vechea, credincioasa slujitoare a Stăpânului, care nu ne lasă să intrăm... Am venit să ne bucurăm de sărbătoare, iar ei nu vor să creadă asta pentru nimic... Teologii s-au obișnuit prea mult cu creștinismul. Pentru ei, este la fel de gri ca viața de zi cu zi..."

Totuși, a existat și o reversă a medaliei. Inteligența s-a întors la Biserică așteptând reforme. Psihologic, acesta era accentul pus pe subiect. Și acesta era un pericol foarte serios, iar în acest moment „noua conștiință religioasă" s-a prăbușit. Era aceeași veche și tipică ispită utopică, insensibilitatea față de istorie, într-o formă nouă. S. N. Bulgakov a vorbit despre asta cu mare succes la vremea sa. „Cel mai ușor este ca eroismul intelectualității, îmbrăcată în haine creștine și acceptând sincer experiențele intelectualității și patosul eroic obișnuit pentru mânia creștină dreaptă, să se manifeste în revoluționarismul bisericesc, opunându-și noua sfințenie, noua conștiință religioasă, neadevărului Bisericii «istorice». Un astfel de intelectual creștinizator, uneori incapabil să satisfacă cu adevărat cerințele medii ale unui membru al «Bisericii istorice», se simte cel mai ușor ca Martin Luther sau, chiar mai mult, ca un purtător profetic al unei noi conștiințe religioase, chemat nu numai să reînnoiască viața bisericească, ci și să creeze forme noi, aproape o nouă religie..."

Inteligența rusă a trebuit să se supună unui test dur și strict de autoexaminare și autoeducație, pentru a pătrunde mai adânc și mai sincer în însăși realitatea existenței și vieții bisericești (cf. problemele din colecția ulterioară „Momente importante", 1908).

„Suntem în dezorientare, nu vom ajunge la nimic dacă nu ajungem la concluzia că ne aflăm în ajunul unui mare eveniment în Biserică, în ajunul unui sinod. A devenit clar că, atâta timp cât vorbim despre abstracțiuni, vom sta în afara problemelor practice și nu vom cădea de acord asupra a nimic. Un sinod bisericesc este necesar, adică interacțiunea clerului, laicilor și poporului, pentru a ne adresa eficient cu rugăciunea, adică direct lui Dumnezeu și a-I cere putere. Atâta timp cât suntem doar o adunare religioasă-filosofică și ne dedicăm în primul rând discuțiilor despre credință, nu vom ajunge la nimic. Când va începe marea acțiune bisericească, sinodul, totul va deveni imediat clar, căci harul se va arăta" (cuvintele lui D.S. Merejkovski la una dintre întâlniri)...

Dar o nouă ascensiune trebuia să înceapă în Biserică, și nu doar o trezire a atenției pastorale față de cultură, ci și un interes spiritual pentru cultura teologică și culturalitate... Ambele erau cerute de viața însăși, de logica istoriei, de logica evenimentelor...

4. Planuri de reformă bisericească.

Problema reformei bisericești a fost ridicată în acești ani atât de sus, cât și în circumstanțe foarte caracteristice. Decretul suprem din 12 decembrie 1904 a predeterminat „consolidarea principiilor toleranței religioase". În timpul discutării acestui decret în Comitetul de Miniștri, Mitropolitul Antonie de Sankt Petersburg a subliniat necesitatea schimbării imediate a statutului juridic al „Bisericii dominante", deoarece altfel aceasta ar fi lăsată în pace, constrânsă în acțiunile sale de presiune externă sau sub tutela statului. Această tutelă leagă inițiativa autorităților bisericești și a clerului, „face ca vocea Bisericii să fie complet inaudibilă nici în viața privată, nici în cea publică". În primul rând, este necesar să se trezească și să se consolideze această inițiativă. Nota mitropolitului („Întrebări privind transformările dezirabile în declarația Bisericii Ortodoxe din țara noastră") a fost construită din punct de vedere statal, deoarece era destinată guvernului.

„Nu ar trebui oare să i se acorde Bisericii Ortodoxe o mai mare libertate în gestionarea afacerilor sale interne, unde să poată fi ghidată în primul rând de canoanele bisericești și de nevoile morale și religioase ale membrilor săi și, eliberată de o misiune directă a statului sau a politicii, să poată, cu autoritatea sa morală reînviată, să fie un sprijin indispensabil pentru statul ortodox?..."

În același timp cu Mitropolitul, S. Yu. Witte, pe atunci președinte al Comitetului de Miniștri, a prezentat nota sa „Despre situația actuală a Bisericii Ortodoxe..." spre discuție în cadrul Comitetului. El se referă aici la opinia Înaltpreasfințitului Serghie (Stragorodski): „a declara libertatea conștiinței pentru toți acum ar însemna dezlegarea mâinilor tuturor, dar lăsarea liderilor Bisericii legați..." Lipsa libertății face Biserica inactivă. „Singura modalitate de a trezi viața înghețată nu poate fi decât o revenire la formele canonice anterioare de guvernare bisericească." Witte se referea la: abolirea reformei lui Petru, convocarea unui conciliu și restabilirea „conciliarității" în întreaga viață a Bisericii. Desigur, el raționa din nou dintr-un punct de vedere statal sau politic. El dorea să slăbească „respirația amorțitoare a birocrației uscate" prin trezirea inițiativei publice. „Statul are nevoie din partea clerului de o apărare conștientă, profund gândită, a intereselor sale și nu de o credință oarbă în situația actuală..."

Nota a schițat un program preliminar de reforme: reînnoirea parohiei, asigurarea clerului, descentralizarea conducerii, transformarea școlilor teologice...

Pobedonoștiv a protestat imediat cu hotărâre împotriva presupunerilor și propunerilor Mitropolitului Antonie și Witte și a reușit să obțină Comandamentul Suprem „de a scoate problema din Conferință și de a o transfera Sfântului Sinod spre examinare". Și într-adevăr, nu era deloc potrivit să se ridice întrebări despre restaurarea ordinii canonice într-o manieră non-canonică și să se restabilească inițiativa bisericească în ordinea legislației seculare, ocolind organismele bisericești. Pobedonoștiv însuși, însă, spera să restrângă și să facă inofensivă chestiunea reformelor, dacă nu chiar să o înlăture cu totul. În nota sa de răspuns, el apără ordinea existentă cu mare pasiune, negând însăși faptul „restricției". Argumentele sale pot fi înțelese în sensul că inacțiunea Bisericii, dacă există, depinde mai mult de propria sa neputință decât de dominația statului. Witte i-a răspuns lui Pobedonoștiv cu o a doua notă...

Între timp, Sfântul Sinod a discutat în grabă problema reformelor și în câteva zile a fost întocmit un raport privind convocarea unui sinod la Moscova și, în viitorul foarte apropiat, privind restabilirea rangului patriarhal, privind schimbarea componenței Sinodului în sine. Este adevărat, țarul nu a considerat posibilă convocarea unui sinod într-o perioadă atât de tulbure (este puțin probabil ca acest lucru să nu fi fost la instigarea lui Pobedonoștiv). Dar convocarea sinodului în sine a fost totuși predeterminată. În vara anului 1905, Sinodul a invitat episcopii diecezani să își prezinte opiniile cu privire la un program destul de amplu de probleme schițate pentru sinod. Episcopii au permis atât clerului, cât și laicilor să se exprime. În alte dieceze, au fost organizate și congrese sau întâlniri pastorale. Acesta era deja un anumit început de publicitate și pregătire conciliară...

Discuțiile în presă despre reformele așteptate au început chiar mai devreme, în legătură cu publicarea unei note înaintate Mitropolitului Antonie de către un grup de preoți din Sankt Petersburg (așa-numitul „grup al celor 32") privind convocarea unui sinod și restabilirea conciliarității. Această notă a fost redactată în spiritul unui liberalism bisericesc destul de vag, fără o concentrare spirituală suficientă. Problema a fost discutată mai mult din punct de vedere secular decât spiritual, atât în presă, cât și la congresele locale... Răspunsurile „episcopilor diecezani" au fost prezentate până la sfârșitul anului și publicate imediat; acesta este un document istoric foarte important...

În ianuarie 1906, Sinodul a decis să stabilească o „prezență specială" a episcopilor, clerului, savanților și personalităților publice invitate,

prezidată de Mitropolitul de Sankt Petersburg, pentru discuții preliminare ale problemelor care urmau să fie ridicate la următorul conciliu. Această decizie a fost anunțată prin Decretul Suprem din 16 ianuarie. În acel moment, Pobedonostsev nu mai era procuror-șef; a plecat în legătură cu manifestul din 17 octombrie...

„Prezența Pre-Consiliu" s-a deschis pe 8 martie 1906 și și-a încheiat activitatea pe 15 decembrie același an. „Prezența" a fost destul de aglomerată, iar activitatea a fost foarte animată. Procesul-verbal al „Prezenței" a fost publicat în curând. Convocarea consiliului a fost din nou confirmată și au fost planificate multe schimbări în structură și conducere. Dar deciziile „Prezenței" nu au primit nicio altă acțiune. Totul a rămas aproape ca înainte. Mișcarea inversă începea deja din nou...

„Recenziile" diecezeanelor și episcopilor arată, în general, o conștiință de sine bisericească foarte proaspătă. Evaluarea situației existente a fost făcută în ele destul de îndrăzneț. Și s-a simțit voința de corecție reală. Dar discuția este aproape întotdeauna doar despre structură și management. Este adevărat, programul de întrebări în sine nu a dat motive să ridice întrebări despre viața spirituală...

Aproape toată lumea a vorbit despre non-canonicitatea sistemului sinodal. Cel mai aspru dintre toate, Anthony Khrapovitsky, pe atunci episcop de Volyn. Majoritatea episcopilor au insistat cu fermitate asupra restaurării sistemului conciliar, asupra necesității unei noi apropieri între Biserică și cler cu societatea, cu oamenii Bisericii... Cu toate acestea, au apărut și dezacorduri foarte semnificative. Deosebit de important a fost dezacordul privind problema componenței conciliului local. Ar trebui ca conciliul să fie format doar din episcopi sau ar trebui ca reprezentanții clerului și ai laicilor să aibă și ei un loc și o voce în cadrul conciliului? Și chiar în „Prezența" acestei probleme, această problemă a fost discutată cu mare entuziasm și pasiune. Această problemă, în primul rând, a dezvăluit toate divergențele dintre gardieni și renovaționiști. Și în dispute, discordia elementelor individuale ale corpului bisericesc, neînțelegerile reciproce și iritarea s-au simțit foarte puternic. Acest lucru nu putea fi depășit doar prin reforme legislative sau administrative. Toată lumea vorbea prea mult despre „interese" și influență. Exista prea multă preocupare pentru a proteja aceste „interese" și a echilibra influențele. Apărătorii componenței largi a conciliului nu aveau o înțelegere foarte precisă a naturii Bisericii, o schemă aproape constituțională a structurii sale.

Dar cei care au obiectat nu aveau nici o perspectivă ecleziastică largă și exista prea multă amărăciune și neîncredere...

Chestiunea școlii teologice a fost, de asemenea, discutată cu mare atenție în recenzii. Și, din nou, cea mai hotărâtă persoană care a vorbit despre asta a fost episcopul Anthony Volynsky, cu o furie și o iritare complet nemodificată. Nu are rost să ne gândim măcar la reformă.

„Structura instituțiilor de învățământ teologic, așa cum a fost moștenită din lumea ereticilor occidentali, aduce munca școlilor teologice la o rușine extremă." Totul trebuie schimbat radical. Și transmite cuvintele unui venerabil arhipăstor. „Trebuie dispersată, dărâmată, fundațiile seminarului și ale clădirilor academice trebuie săpate și altele noi construite într-un loc nou care să le înlocuiască pe cele vechi și să fie umplute cu oameni noi." Doar episcopul Vladimir de Ekaterinburg a răspuns în acest stil. „ABC-ul bisericizării trebuie să înceapă cu vânzarea clădirilor uriașe ale academiilor și seminariilor din orașele corupte de impietate și mutarea lor în mănăstiri și sate. Totul trebuie reorganizat modest, într-un mod creștin..."

Majoritatea, însă, era înclinată spre planul Arhiepiscopului Dimitrie (Muretov), care fusese respins la vremea respectivă: separarea școlii generale de școala pastorală și crearea unei școli pastorale pentru toate clasele. Acest lucru a devenit deosebit de urgent, având în vedere dezordinea și aproape dezintegrarea școlii teologice, cauzată, mai ales, de reținerea forțată în ea a copiilor clerului, care căutau o modalitate de a ajunge la rangul secular. Cel mai periculos dintre toate era sentimentul de sclavie economică, care se dezvolta din ce în ce mai mult în rândul clerului și degenera deja într-un sentiment de amărăciune de clasă, resentimente și nedreptate socială. Clerul, în special cel rural, trăia în sărăcie extremă, sărăcie, adesea în lipsă totală. Și își puteau crește copiii doar în propria clasă, „școli teologice", și chiar și atunci, de obicei, cu o presiune economică extremă, aproape o presiune. De aici și aceeași psihologie morbidă care era denunțată drept „lăcomia" clerului nostru, visul morbid al bunăstării lumești și al prosperității de dragul familiei, care este de obicei o reflectare a sărăciei cotidiene. Însă această școală accesibilă pregătea un singur domeniu. Era greu de așteptat ca întreaga masă a „tineretului spiritual" să fie cuprinsă de un singur impuls pastoral. Acest lucru nu s-a întâmplat niciodată. Dar mai devreme, accesul la alte „profesii" era mult mai ușor și chiar încurajat de „autoritățile superioare", până la „emancipare", când accesul larg s-a deschis pentru prima dată pentru

tinerii negustori, burghezi și chiar țărani. Situația s-a schimbat de la sfârșitul anilor '70, când universitățile erau practic închise seminariștilor. Din anii '80, consolidarea claselor-școli a „tineretului spiritual" a devenit deosebit de strictă. Această nouă politică de iobăgie nu a dat niciun rezultat practic. Fuga tinerilor spirituali din „departamentul confesiunii ortodoxe" atingea proporții alarmante. Dar ceea ce era și mai rău era că mulți rămâneau doar din necesitate, sub constrângere, de frică, fără inspirație, ci cu amărăciune ascunsă și adesea fără credință. Acest lucru era prea bine știut, dar nu depășeau măsurile prohibitive. În același timp, din motive mai degrabă politice, s-a încercat îngreunarea admiterii în școala teologică pentru cei din alte clase. Carta din 1884 prevedea admiterea în academie prin concurs nu numai pentru studenții seminariști, ci și pentru cei care absolviseră un liceu laic, și întotdeauna erau mulți care doreau. În 1902, această procedură a fost schimbată. Cei care absolviseră gimnaziile clasice puteau fi admiși la examenele de admitere „numai" după ce promovaseră cu succes testul la toate materiile teologice ale cursului de studiu seminarial din seminarii (definiția sinodală din 13-20 noiembrie). Nu existau suficiente motive educaționale pentru aceasta; concursul de admitere la Academii era în sine un test și o verificare suficientă. Factorul decisiv a fost dorința de a separa Academiile de școala laică. Astfel de măsuri nu au rezolvat problema. Soluția trebuia să fie mai îndrăzneață. Nu era deloc oportun să se păstreze tipul de școală învechit,nu mai corespundea nici situației sociale, nici nevoilor Bisericii. Și era imposibil să se îmbine sarcina formării pastorale cu sarcina autosuficienței școlare a clerului. Și astfel, în prezența pre-conciliului, cu o majoritate semnificativă de voturi, separarea celor două tipuri de școli a fost predeterminată...

Se presupunea că „școala de educație generală a departamentului spiritual" își va păstra stilul special, „creștin-umanitar", și unele caracteristici ale programelor sale: predarea extinsă a filosofiei și limbilor clasice. Opiniile au fost foarte diferite cu privire la modul în care ar trebui organizată școala pastorală. De asemenea, s-a vorbit despre „școli pentru pedanți". Hermogen, episcopul de Saratov, ar dori să vadă printre seminariști doar „pedanți educați în Sfinta Scriptură". El a propus scurtarea cursului sistematic de teologie dogmatică și morală, „pentru a evita tehnicile inutile".

Alții au insistat asupra necesității creării diferitelor tipuri de școli pastorale, datorită diversității extreme a sarcinilor și condițiilor activității pastorale. Ideea organizării unor școli de nivel inferior,

complet separate de seminariile existente, a fost propusă, mai degrabă, în legătură cu sistemul școlilor bisericești-parohiale de nivel superior. În acest fel, se presupunea că se va realiza „apropierea de popor", se va crea un aflux de noi oameni către preoție, se va reînnoi și se va schimba chiar tipul de cler. Această idee a fost apărată în special de Arhiepiscopul Moghilev, Ștefan (Arhangelski)...

Mai târziu (în 1910), un plan similar de reforme a fost pregătit de Comitetul Educațional de pe lângă Sfântul Sinod (cu participarea unor persoane invitate). Dar reformele nu au avut loc niciodată. Între timp, lipsa candidaților la preoție a devenit din ce în ce mai evidentă. Iar episcopii diecezani au fost nevoiți să numească candidați pentru funcții preoțești care erau de puțin folos, doar pentru a nu lăsa parohiile rurale fără slujbă divină pentru o perioadă lungă de timp. Compoziția preoției devenea din ce în ce mai pestriță. Aici se aflau diaconi și psalmitori în vârstă dintre cei care nu își terminaseră studiile sau nu studiaseră deloc în școli, laici sau scribi pioși, și funcționari fără succes sau ofițeri pensionari - pregătirea lor teologică era adesea foarte îndoielnică și, astfel, activitățile didactice erau inevitabil reduse la elemente rudimentare. Dar preoții din rândul intelectualității nu erau întotdeauna mai buni. Căci nici măcar educația superioară, dar non-teologică, nu poate compensa lipsa dezvoltării și pregătirii teologice. Dar sub influența prejudecăților moraliste din acea vreme, cunoștințele teologice nu erau nici cerute, nici așteptate de la candidații la preoție. Părea mai important să se dobândească abilități liturgice practice, precum și o bună moralitate. Predarea în sine se reducea de obicei la o morală bună și sentimente bune. Insuficiența acestui lucru a fost curând dezvăluită...

Problema școlii teologice superioare era una specială. Chestiunea „autonomiei" Academiilor Teologice a ieșit în prim-plan, adică limitarea drepturilor rectorului și episcopului diecezan și extinderea drepturilor consiliului academic, acordându-i dreptul de a lua decizii finale cu privire la majoritatea problemelor academice. „Autonomia" parțială a fost acordată în 1906 (anulată în 1908). În „revizuirile" episcopilor, doar Serghie al Finlandei părea să fie direct în favoarea autonomiei. El a condiționat aceasta de rangul episcopal obligatoriu pentru rector, prin care academia ar fi subordonată canonic direct autorității centrale. Toți cei care doreau ar trebui să aibă voie să asculte prelegeri, stabilind astfel un fel de „control bisericesc asupra învățământului". Dar numai cei cu cea mai strictă selecție ar trebui admiși în cămine și supuși regimului statutar...

Mitropolitul Antonie a atașat la recenzia sa o notă foarte interesantă a profesorului N. N. Glubokovsky. Glubokovsky a propus înființarea unor facultăți de teologie ortodoxă în cadrul universităților „pentru libera dezvoltare a științei teologice". Academiile ar trebui păstrate ca „institute științifico-apologetice ale Bisericii Ortodoxe". Atunci Biserica nu va fi responsabilă pentru toate erorile posibile ale științei teologice. Cu toate acestea, „știința teologică, fiind liberă și onestă, va rămâne întotdeauna un mediator al cunoașterii adevărului și nu poate fi anti-Biserică în principiu, deoarece Biserica este purtătoarea și vestitorul acestui adevăr". La urma urmei, catolicii nu se tem de facultățile de teologie...

De asemenea, merită menționată recenzia Arhiepiscopului Anthony Volynsky. El vorbește mai ales despre programele academice. Este necesar să se reducă predarea sistemelor și să se extindă studiul surselor primare, al Scripturii și al Părinților. „Sistemul teologiei ortodoxe este încă ceva căutat și, prin urmare, sursele sale trebuie studiate cu atenție și nu copiate din învățăturile eretice, așa cum facem de 200 de ani." Materiile de învățământ general ar trebui, de asemenea, reduse. Cu toate acestea, predarea literaturii, dimpotrivă, trebuie extinsă; este necesar să se studieze literatura cea mai recentă și să se învețe despre viață din ea...

Rareori episcopii au abordat probleme teologice în răspunsurile lor. O excepție neașteptată a fost răspunsul Arhiepiscopului Macarie (Petrov) de Tomsk, regretatul Mitropolit al Moscovei. La conciliu, este necesar, în primul rând, să se confirme solemn forța și semnificația veșnică a dogmelor, să se reia ele, și nu numai din Scriptură și Tradiție, ci din rațiunea teologică. „Ar fi necesar să se stabilească o viziune mai precisă și mai fundamentată asupra lucrării de răscumpărare a lui Hristos Mântuitorul" (se presupunea, în sensul interpretării morale)...

Episcopul Ioan de Poltava a propus organizarea publicării lucrărilor patristice, în special pentru uz pastoral, și revizuirea traducerii Vechiului Testament, comparând-o cu greaca. Este necesară readucerea învățăturii academice pe calea patristică. Și ar trebui explicat faptul că vocile diferitelor școli teologice nu sunt vocea Bisericii. Ar trebui oferită o evaluare creștină a culturii contemporane...

Arhiepiscopul Agatangelo de Riga a propus la conciliu revizuirea Catehismului și publicarea unei noi declarații publice de credință; în special, a remarcat chestiunea Tradiției...

Mai mulți episcopi au ridicat problema corectării cărților liturgice, a Cartei în sine și a distribuirii cărților bisericești în rândul oamenilor și al societății (de exemplu, Nazari Kirillov, pe atunci episcop de Nijni Novgorod)...

Rămâne însă cert că atenția a fost aproape în întregime absorbită de reforme și transformări externe. Și foarte puțini și-au dat seama că era nevoie de o schimbare spirituală. Foarte puțini au înțeles că restabilirea păcii și ordinii interioare putea fi realizată nu prin măsuri bisericești-politice, ci doar prin fapte spirituale și ascetice. Calea de ieșire era tocmai în adunarea sau renașterea ascetică. Dar „ideea ascetică" nu putea fi înțeleasă formal. Pentru că monahismul în sine avea nevoie de renaștere, era dificil să se contrazică acest lucru. Și același lucru era valabil și pentru monahismul episcopilor. Arh. Antonie a vorbit aspru despre episcopii văduvi: „care au acceptat rangul monahal împreună cu poziția de conducere cu puțin timp înainte de hirotonirea episcopală și, prin urmare, au fost lipsiți nu numai de oportunitatea de a se retrage din lumea vanitoasă, ci chiar de a se familiariza cu sistemul monahal, cu care, în cea mai mare parte, nu simpatizează deloc..." Dar nu se aplică această caracterizare și întregului „monahism învățat" în ansamblu, ca tip sau instituție!... Iar acuitatea situației era că un astfel de monahism formal nu era o barieră sigură împotriva „liberalismului" bisericesc și a secularizării...

Chestiunea reformelor bisericești a rămas prea strâns legată de cursul general al vieții politice. Iar cursul invers în politică s-a repetat imediat în administrația bisericească. Chestiunea reformelor a fost amânată, dacă nu chiar complet eliminată. Cu toate acestea, unele lucruri au continuat să fie dezvoltate de comisii speciale. În 1908, a fost numit un audit al Academiilor Teologice, iar după acesta a fost complet restaurată carta din 1884. Academiile au fost revizuite în numele Sinodului: Sankt Petersburg și Moscova de Dmitri (Kovalnițki), pe atunci Arhiepiscop de Herson, Kiev de Arhiepiscopul Antonie de Volânia, Kazan de Arseni Stadnițki, pe atunci Episcop de Pskov. Auditul nu a fost imparțial, mai ales în Academia din Kiev. Dar, în multe privințe, concluziile auditorilor au fost corecte și juste. Într-adevăr, în Academii exista prea mult spirit „secular" și „liberalism" bisericesc, nu exista suficientă bisericescitate, iar disciplina decăzuse.

Doar că acest lucru trebuia contracarat cu creativitate bisericească, nu cu șabloane școlare, pentru a fi depășit cu putere spirituală, nu cu formalism...

Noua cartă academică, emisă în 1910 (modificată în 1912), conține multe detalii reușite - creșterea numărului de departamente, extinderea personalului didactic, introducerea de cursuri practice sau seminarii, introducerea de noi discipline (de exemplu, un departament special pentru istoria Bisericilor Bizantine și Slave). Dar, în general, întreaga cartă este construită în spiritul formalismului autoritar. Nu există deloc un sentiment de inspirație autentică în ea...

Și totuși, în viața interioară a Academiilor spirituale, de la începutul secolului, a existat o creștere incontestabilă. Renașterea se simte și în literatura teologică. Este adevărat, acest lucru se reflectă mai mult în publicarea de monografii științifice decât în anunțarea de idei noi. Cu toate acestea, aceste studii științifice mărturisesc, de asemenea, foarte convingător despre sensibilitatea și observația teologică, despre creșterea culturii teologice. Acest lucru este valabil mai ales pentru lucrările de istoria bisericii. Aici, nu numai că a fost adunat material nou, dar se pregătea deja o nouă sinteză...

Merită menționată o altă propunere foarte curioasă de a deschide un „Institut Teologic pentru Femei" la Moscova; acesta trebuia să fie amplasat în Mănăstirea Maicii Domnului Îndurerați din Moscova, sub supravegherea stareței. Este adevărat, planul era foarte scurt, teologico-pedagogic și fără limbi vechi. Iar scopul principal al „Institutului" era de a pregăti educatori și profesori pentru școlile de femei din departamentul ecleziastic și școlile diecezane, astfel încât să nu fie admise acolo cele care absolviseră cursurile pentru femei, ca fiind infectate cu un spirit secular și non-bisericesc. Cu toate acestea, această conștientizare a necesității de a deschide un anumit acces la educația teologică pentru femei, cel puțin la început și cu un scop special (cu toate acestea, Academiile rămâneau încă instituții semi-pedagogice) rămâne foarte caracteristică. Acest plan a fost elaborat în primăvara anului 1914, iar războiul a împiedicat deschiderea Institutului sau cel puțin adoptarea statutului său prin lege. Dar, se pare, au fost organizate unele învățământuri și au fost totuși deschise cursuri temporare...

5. Filosofia religioasă a începutului de secol.

Schimbarea religioasă de la începutul secolului se reflectă imediat în creativitatea filosofică. Filosofia religioasă apare printre noi ca un tip special de confesiune și activitate filosofică. Aceasta a fost întoarcerea metafizicii la sursele religioase. Și aceasta a reflectat nevoia gândirii însăși pentru hrănire și întărire religioasă...

Această schimbare de gândire se resimte nu doar la „filosofii religioși", adepții lui Vladislav Soloviov, și se reflectă nu doar în formularea sau alegerea temelor religioase. Însăși psihologia filosofilor a devenit religioasă în acei ani. Și chiar și neokantianismul rus a avut propriul său sens specific în acea vreme. Critica epistemologică s-a dovedit a fi, cum ar spune, o metodă de viață spirituală - și tocmai o metodă de viață, nu numai de gândire. Și nu au fost citite atunci cărți precum „Subiectul cunoașterii" de G. Rickert sau „Logica" de G. Cohen [18] tocmai ca ghiduri practice pentru exerciții personale, precum tratate ascetice? Și nu au fost aceste cărți concepute în acest scop? Operele lui Fichte și Hegel sunt citite în același mod mai târziu, ca cărți de experiență și acțiune mistică. La urma urmei, atenția este concentrată aici pe purificarea și educarea conștiinței filosofice. Tocmai aceasta este întreaga acuitate a pan-metodismului neokantian. Și aici se repetă problemele asceticismului creștin: lupta cu haosul pasiunilor și impresiilor, fidelitatea față de reguli și legi, accesul la contemplații superioare, dobândirea detașării...

Doar neokantianismul caută fortificarea și întărirea spirituală în formele impersonale ale rațiunii și legii. Dar nevoia de căutare rămâne religioasă. Alte influențe filosofice sunt, de asemenea, transformate religios în țara noastră: fenomenologia lui Husserl, [19] renașterea marilor sisteme idealiste. „Neooccidentalismul" rus din anii de dinainte de război a fost puternic tocmai datorită acestui patos religios, deși ascuns și rătăcitor. Și curând întrebările religioase au apărut deschis pentru mulți. O nouă cale de întoarcere la metafizica religioasă a fost conturată, prin religiozitatea romantismului german, prin metafizica idealismului german și prin misticismul lui Boehme sau Eckhardt, prin Wagner sau Nietzsche. Și nu numai Andrei Bely se leagă de Nietzsche, ci și Berdiaev: „Nietzsche este precursorul noii antropologii religioase", și, de asemenea, Feuerbach...

Dar ceea ce este cel mai important este că ceea ce a fost exprimat aici nu a fost doar căutarea unei viziuni asupra lumii, ci și mai mult nevoia unei reguli spirituale intime sau a unui ritm de viață, pentru ascetism și experiență. De aici și fascinația pentru antroposofie, tocmai ca o

anumită practică și cale. Această recidivă psihologică a gnosticismului rămâne un episod foarte caracteristic și indicativ în dezvoltarea religioasă recentă a intelectualității ruse. Latura intimă a stărilor de spirit și a hobby-urilor filosofice și religioase din acea vreme se vede cel mai bine în opera lui Andrei Bely (1880-1935), atât în soarta sa personală, cât și în imaginile imaginației sale creatoare. Aici „ispita rusească" este dezvăluită cel mai clar. Spontaneitatea tulburată a sufletului uman, a sufletului rus, este dezvăluită, iar prin ea se revarsă niște curenți tulburi de influențe mentale și spirituale. Și problema ascetică iese în evidență cu toată acuitatea sa. Devine clar că nu se decid doar chestiuni de gândire, ci și soarta vie a omului. „Filosofia nu este un vis, ci o acțiune" (N. A. Berdiaev)...

Filosofia trebuie să rezolve problemele religioase. Această întoarcere intimă la problemele religioase a fost chiar mai importantă decât schimbarea religioasă a viziunii asupra lumii. Cu toate acestea, aici începe adevărata luptă și se dezvăluie cele mai mari abisuri. În primii ani, Bely a fost caracterizat de influența lui Schopenhauer, de la care a asimilat pentru prima dată teme platonice, sub o ceață de pesimism, melancolie, iluzorie muzicală, iar aici se alătură imediat motivele Vedantei și Upanishadelor. În tinerețe, l-a citit pe Schopenhauer ca pe o carte sacră, „un paragraf pe zi". De atunci, activitatea empirică și-a pierdut stabilitatea pentru el. Și mai presus de toate, timpul a încetat să mai fie real. De la Schopenhauer, Bely trece la Nietzsche. Tema „întoarcerii eterne" devine pentru totdeauna tema sa: „inelul întoarcerii". Nu există mișcare reală, nici mers, doar rotație sau pulsație (acest lucru a fost bine remarcat în Bely de F.A. Stepun [20]). „Ceea ce stă la început și la sfârșit este unul." De aici și strania transparență a tot ceea ce există, de unde și fantomația, „prin chipuri". Toate fațetele sunt cumva difuzate în mod ciudat, ca și cum ființa însăși ar avea un fel de structură turbionară, neuniformă. Iar problema „catolicității" capătă un sens foarte aparte. Fața este aproape doar o mască, personalitățile par să curgă una în cealaltă. Aici nu este vorba de reîncarnare, ci mai degrabă de un fel de stăpânire hipnotică puternică a celuilalt sau de obsesie reciprocă, o viață vampirică în altul – aceasta este natura simfoniei. Aici este ispita Khlyst, acesta este un dublet demonic al conciliarității (S. N. Bulgakov a subliniat subtil acest lucru odată). În Bely, această temă este pusă nu numai în „Porumbelul de argint". Poate cel mai acut în „a patra simfonie", „Masa furtunilor de zăpadă" (1908). Și omul este prezentat aici tocmai într-o stare de obsesie, inclus în ritmuri cosmice și în incoerența haotică a ființei; Există o inspirație stranie în aceste „litenii de viscol" („să ne rugăm

viscolului!"), în aceste frânturi de „azur grav". În această simfonie, Bely a stabilit tema iubirii, „iubirea sacră", „numai prin ea este posibilă o nouă conștiință religioasă" (Bely era apropiat de familia Merejkovsky la acea vreme). „Tema viscolului este un apel vag... Și sufletele celor care iubesc se vor dizolva în viscol." Desigur, nu există nicio întâlnire aici, dar moartea sufletelor, ca și cum s-ar topi în vârtejuri, este „voluptatea unui spirit languros" (expresia lui Berdiaev). „A trece prin formele acestei lumi, a merge acolo, unde toată lumea este nebună în Hristos, aceasta este calea noastră." Și a fost o cale fatală. Nu atât o cale, cât un cerc, un cerc de apeluri și reflecții inseparabile. Din 1912, Bely se îndreaptă spre antroposofie. [21] Aceasta a fost una dintre fundăturile neo-occidentalismului religios...

Și A. N. Scriabin (1871-1915) poate fi comparat cu Bely. [22] Nu opiniile lui Scriabin sunt interesante, în filosofie a fost un imitator neputincios, ci experiența sa și propriul destin. Aceasta este experiența langurosului cosmic, o experiență mistică, dar ireligioasă, fără Dumnezeu și fără chipuri, o experiență a ritmurilor și modurilor. Iar natura demonică a acestei experiențe este destul de evidentă: este suficient să numim „Simfonia a Noua" a lui Scriabin („masa neagră"), sau Poemul său satanic - „flammes sombres", dansul flăcărilor negre... Opera lui Scriabin este caracteristică prin faptul că, în însăși intenția creatorului, a fost un fel de act magic, un act teurgic sau o anticipare, trebuia să îndeplinească un mister, misterul distrugerii și morții cosmice. Scriabin se simțea un mare chemat, mai mult decât un profet. Languorul cosmic din el a atins o asemenea ascuțime încât a năzuit spre moarte, a pregătit moartea pentru lume, a vrut să vrăjească și să distrugă lumea, să vrăjească în intoxicația sau frenezia morții. Acesta va fi un miracol universal și final. Toată opera lui Scriabin este pătrunsă de un erotism acut. Și se simte în el această voință luciferică de a domni, de a stăpâni magic și incantatoric. Pretinsa teurgie se transformă în magie, o violență fermecătoare, unde nu există nici umilință, nici experiență spirituală, nici venerație sacră, ci o poftă aproape goală de putere mistică. Arta devine cu adevărat o „acțiune secretă", dar și o acțiune întunecată, un act întunecat. Opera lui Scriabin este indicativă prin faptul că expune adâncimile satanice ale artei autosuprimante, abisurile întunecate ale geniului artistic. Și el refractă tema apocaliptică în felul său unic. Scriabin poate fi numit un apocaliptic sortit eșecului. „Misterul" său planificat trebuia să fie sfârșitul lumii, corespunzând în concepția sa celei de-a Doua Veniri a speranței creștine. Este posibil să te eliberezi de ritmurile cosmice doar

printr-o astfel de crimă magică, un incendiu magic universal. Visarea este expusă aici ca violență...

Arta încetează să mai fie neutră. Se dovedește că arta nu poate rămâne neutră. Și fără o credință adevărată, este sortită să degenereze în magie neagră...

Aici trebuie să menționăm și motivele magice din poezia lui V. Bryusov, opera misterioasă a lui Čiurlionis, [23] pătrunsă de un fel de farmec melancolic - aceasta este o schiță a unui fel de cețuri mistice, un joc de umbre spirituale...

În epoca recentei noastre renașteri estetice, toată această semnificație religioasă a artei a devenit complet evidentă, dar a devenit evidentă și în teribila ambiguitate a seducției și vrăjitoriei... Nu vorbim despre psihologie, ci despre dimensiuni mai profunde, despre fenomenologia ispitei religioase...

Și acesta era contextul sau contextul profund al mișcării filosofice din acea vreme...

Organul filosofic al neo-occidentaliștilor a devenit revista „Logos" (publicată de „Musaget", 1910-1915). Programul editorial chiar din primul număr este caracteristic. Este alcătuit în întregime în categoriile lui Vlad și Soloviov (din prima perioadă). Aceeași experiență inițială: dezintegrarea culturii. Și aceeași sete de sinteză, premoniția sa: „timpul nostru este din nou agitat de setea de sinteză". Și chiar o metodologie foarte similară: dezvoltarea școlilor și tendințelor ca realizare a completitudinii în bogăție și diversitate, astfel încât sinteza prețuită să conțină „completitudinea văzută" a motivelor dezvăluite. Aici nu este vorba doar de o întâlnire involuntară cu Soloviov într-un singur cerc de premise romantice, ci tocmai de o adaptare deliberată la schemele sale pentru a dezvălui mai clar diferența. Această diferență constă în faptul că „neo-occidentaliștii" caută sinteza într-un sens general al vieții și în creativitatea culturii, și nu în religia istorică și specifică. Dar însuși sensul lor al vieții devenea deja religios. Acesta era și cazul romantismului german. Culegerea germană „Despre Mesia", Von Messias (1909), la care au participat și autori ruși, dintre studenții lui Rickert, este foarte caracteristică. Aici, deznodământul mesianic al vremurilor și premoniția realizărilor creative, experiența apocaliptică a modernității sunt atât de caracteristice. Kantianismul german însuși „revenea" deja în acei ani; renașterea metafizicii idealiste începuse deja. Gândirea rusă a

participat în mod creativ la această renaștere. Ulterior, reprezentanți individuali ai mișcării „neo-occidentale" s-au întâlnit organic cu „adepții lui Vlad Soloviov". Dar acest lucru a fost precedat de câțiva ani de dezacord și dispute aprinse despre experiența religioasă și libertatea filosofică. S-ar putea părea că apărătorii libertății filosofice o protejau de a fi îngustată de premise doctrinare sau dogmatice. În realitate, însă, nu ei luptau pentru libertatea spirituală. În neo-kantism sau transcendentalism [24] exista un puternic sentiment de scepticism. Accentul exagerat pus pe incomensurabilitatea schemelor cognitive umane cu plenitudinea ființei se transformă în mod necesar în relativism. [25] Sufletul se oprește pe drum, rămâne în zona intermediară a experiențelor fluctuante, a imaginilor fluide și a simbolurilor. Aici, tentația psihologismului reapare cu toată vehemența sa. Ea poate fi depășită doar în concretețea experienței religioase, o întâlnire personală. Și numai în cunoașterea adevărului este restabilită libertatea umană...

Tocmai în filosofia religioasă se restabilește simțul neclintit al adevărului, fermitatea viziunii intelectuale și a contemplării, nu numai în inefabilitatea experienței private, ci și în claritatea confesiunii catolice...

În acei ani, V. F. Ern [26] (1879-1917), un gânditor cu temperament de luptător, a scris cel mai mult despre acest lucru . Colecția sa de articole polemice, „Lupta pentru Logos" (1911), rămâne cea mai caracteristică din moștenirea sa creativă. El luptă mereu, se luptă, și nu atât cu Occidentul în general, cât cu cel mai nou Occident și occidentalism, cu „meonismul" gândirii moderne și europene noi, smulse de ființă, pierzând simțul naturii. Iar sarcina sa devine această eliberare de puterea aparentului și doar experimentatului, o întoarcere la ființă, o străpungere din nou către realitatea eternă și autentică. Poate că aceasta se întâmplă doar în Biserică. Ființa este cognoscibilă doar pentru că Omul posedă ființă în sine. Cu alte cuvinte, „adevărul poate fi accesibil omului doar pentru că există un loc pentru adevăr în om", sau omul însuși are un loc în adevăr. Dar omul trebuie să devină și el însuși, să se înalțe la plenitudinea ființei sale inteligibile. Astfel, elementul isprăvii și al ascetismului este introdus în însăși cunoașterea. Epistemologia se transformă deschis în ascetism și în învățătură despre viața spirituală...

Ern însuși a văzut sensul operei sale filosofice în lupta împotriva psihologismului, pentru ontologie. [27] „Psihologismul", în înțelegerea

sa, este cel mai mult legat de individualismul Reformei (cf. și la Prințul S. N. Trubetskoy), iar „ontologismul" este posibil doar în Biserică, în special în Est, dar și în Occident. În special, Ern a fost foarte interesat de lupta pentru ontologism în filosofia religioasă italiană a secolului al XIX-lea (la A. Rosmini și V. Gioberti [28]). Dar „ontologismul" a fost realizat mai ales la Părinții Răsăriteni - platonicieni, la Grigore de Nyssa și Sfântul Maxim, precum și la Areopagiti. Astfel, Ern schițează o întoarcere filosofică la Părinți...

„Psihologismul" trebuia combătut nu doar în filosofie, ci și mai mult în conștiința publică. Și aici această luptă a devenit o apărare a culturii și a culturii religioase. Acesta este sensul istoric al celebrei colecții „Momente importante", publicată în primăvara anului 1909. Există multă amărăciune și multă denunțare aici, se simt dezamăgiri recente și dureri noi. Dar nu există oboseală. Cartea este compusă ascuțit, aproape pasional. Dar nu de dragul denunțării, ci ca un apel. În însăși ascuțimea denunțărilor se exprimă doar sinceritatea anxietății. Și denunțarea în sine devine un apel, un apel la acțiune și creativitate. Aceasta este o carte veselă și chemătoare, o carte a apelurilor, nu doar a renunțărilor, o carte a începuturilor, nu doar a sfârșiturilor...

Drumurile participanților la colecție s-au despărțit foarte repede și brusc. Întâlnirea și complicitatea lor pot părea accidentale sau artificiale. Acest lucru nu diminuează semnificația simptomului...

Două idei principale sunt strâns legate între ele: isprava personală și patosul valorilor necondiționate. „Necondiționatul" se realizează doar prin ispravă personală sau convertire. N. A. Berdiaev a vorbit despre acest lucru cu o expresivitate deosebită în acei ani. El a comparat două atitudini spirituale: sentimentul de vinovăție și sentimentul de resentiment. Și numai în prima există posibilități creative și libertate, în această sete de absolvire, răscumpărare, renaștere. Dar resentimentul înrobește și leagă întotdeauna: „și un fel de ură iubitoare față de cei bătrâni împiedică zborul creativ." Conștiința ofensată este întotdeauna întoarsă înapoi, consolată de amintiri amare. Puterea creativă se dezvăluie doar prin pocăință și reconciliere. „Și în raport cu Biserica, psihologia resentimentului și a revendicărilor trebuie în cele din urmă învinsă de psihologia vinovăției și a responsabilității..."

Astfel începe o luptă deschisă cu „nihilismul" utopic care a afectat atât de periculos conștiința rusă în anii '60... A fost o intrare creativă în

cultură... Și, mai presus de toate, restaurarea memoriei istorice, mai mult decât atât, fiorul istoriei...

Tocmai în această epocă începe să se întărească sentimentul de coerență și continuitate istorică. Istoria se deschide nu doar sub semnul sfârșitului, ci și sub semnul creativității și al duratei, nu doar în dimensiunea apocaliptică, ci și în cea culturală. Aceasta a fost o depășire vitală nu doar a utopismului sau simplificării aistorice, ci și a pseudo-apocaliptismului pripit. Voința de cultură, acceptarea istoriei erau evidente...

Și Berdiaev a vorbit din nou despre asta foarte puternic atunci. „Am simțit misticismul originilor istoriei, misterul forțelor care au acționat în istorie timp de mii de ani... Este ușor să proclamăm că libertatea absolută este scopul suprem, că este sensul procesului mondial. Libertatea absolută se realizează prin istorie, prin misterioasa continuitate istorică, ecleziastică și culturală."

Și aceasta duce la acceptarea tocmai a Bisericii „istorice". Berdiaev obiectează aici, în primul rând, la sine însuși, își depășește apocalipticismul anterior. „Numai prin sfințenia Bisericii Universale, întemeiată de Hristos însuși, prin succesiunea sacră și tradiția sacră a Bisericii se poate și trebuie să se apropie cineva de noi țărmuri religioase, să se năpustească în depărtarea misterioasă, doar puțin dezvăluită de profeții..."

S. N. Bulgakov are același sentiment că istoria se creează. „Pentru conștiința religioasă, istoria este un mister sacru, care are sens, valoare și semnificație în toate părțile sale, așa cum a fost profund resimțit în idealismul clasic german, în special la Hegel."

Însă istoria nu se împlinește doar asupra oamenilor, ci este și propria lor operă, muncă sau ispravă. Omul acționează în istorie, nu doar suferă sau experimentează. Totuși, „numenul [29] istoriei" nu se epuizează complet în această activitate empirică a omului. Iar istoria se rezolvă printr-o anumită ruptură, în escatologie (cf. articolul foarte puternic al lui V. F. Ern, „Ideea progresului catastrofal")...

Tragedia istoriei care se creează este legată de aceasta. Întreaga problematică a culturii creștine, a acțiunii religioase în istorie este legată de aceasta - problematica lui Vlad. Soloviov... Acest istoricism este parțial din marxism. De aici rămâne un gust ascuțit de fatalism, predeterminare. Bulgakov avea acest lucru foarte puternic. „Cu

întreaga noastră ființă trebuie să afirmăm acceptarea istoriei, să spunem «da»-ul nostru catharsisului ei arzător: amor fati, dorința de soartă divină...”

Este necesar doar să subliniem că un astfel de fatalism fusese de mult timp un obicei psihologic pentru intelectualii rusi. Tocmai acest lucru l-a atras atât de mult pe Schopenhauer: Fet, parțial Tolstoi, mai târziu A. Bely. Exemplul lui Vlad Soloviov este foarte tipic. El a negat categoric libertatea metafizică a omului și a insistat asupra predeterminarii necondiționate a evenimentelor. În conceptul de destin converg pentru el toate ideile morale (vezi articolul său critic despre cartea lui Lopatin, publicat abia recent)...

Culegerea „Vekhi” a fost doar un simptom, nu un rezultat. Era totuși doar un semn și o chemare, nici măcar un program. Și curând programele participanților individuali la culegere s-au dovedit a fi prea diferite: este suficient să comparăm spiritul bisericesc și preoția lui Bulgakov cu nihilismul istoric ascuțit al lui Gerșenzon (în „Corespondență din două colțuri” și cu atât mai mult în broșura: „Soarta poporului evreu”). Dar în economia acelor ani, forța vieții era mai importantă decât orice realizări individuale. „Emoția religioasă s-a trezit în cultura rusă”, în aceste cuvinte Berdiaev a remarcat cel mai important lucru al acelor ani...

Berdiaev menționează, de asemenea, principalul pericol al procesului. „Slăbiciunea renașterii spirituale ruse a fost absența unei baze sociale largi. Aceasta a avut loc în elita culturală.” Totuși, cum altfel ar putea începe o schimbare spirituală? Doar că termenele au fost măsurate cumva cu zgârcenie, iar undele seismice nu au avut timp să se rostogolească în depărtare. Dar istoria se scrie întotdeauna doar în puțini, iar valorile spirituale și istorice nu sunt create de mulți. Prin urmare, există întotdeauna pericolul unei prăbușiri sociale a culturii...

Mult mai periculoasă era îngustimea bazei istorice. Vivacitatea intuiției istorice nu compensează încă îngustimea orizonturilor istorice. Iar „renașterea” religioasă din țara noastră a fost, de fapt, doar o întoarcere la experiența idealismului și misticismului german. Pentru unii, a fost o întoarcere la Schelling sau Hegel, pentru alții la Jacob Boehme și pentru alții la Goethe. Iar influența crescândă a lui Soloviov nu a făcut decât să întărească această fascinație pentru filosofia germană. Adevăratele întinderi ale istoriei bisericii au rămas aproape necunoscute. Istoria Bisericii antice a fost învățată să fie recunoscută

în imaginile și interpretările istoricilor constructiviști germani. Și chiar și filosofia antică a fost percepută prin mediere romantică germană. În sentimentul istoric în sine, au rămas ecouri prea ascuțite de estetism și simbolism...

Oamenii sunt obișnuiți să vorbească despre filosofia religioasă rusă modernă ca despre un produs creativ cu totul unic al spiritului rus. Acest lucru este complet greșit. Dimpotrivă, înlocuirea teologiei cu „filosofia religioasă" este caracteristică întregului romantism occidental, în special romantismului german. Acest lucru s-a reflectat și în teologia speculativă catolică a epocii romantice. Și în dezvoltarea rusă acesta este unul dintre cele mai occidentale episoade. Este atât de caracteristic încât N. A. Berdiaev se hrănește cel mai mult cu aceste surse mistice și filosofice germane și încă nu este capabil să rupă acest cerc fatal german. În acest sens, principala sa carte de dinainte de război, „Semnificația creativității, experiența justificării omului" (1916), este foarte revelatoare. Și în ea el se retrage din nou din „creștinismul istoric" în ezoterismul misticismului speculativ, către J. Boehme și Paracelsus, și se îndepărtează militant de tradiția patristică. „Astăzi, asceza patristică a murit, a devenit o otravă cadaverică pentru omul nou, pentru vremurile noi." Berdiaev este complet absorbit de viziunile misticismului german, iar pentru el acesta obscurează experiența Marii Biserici. Aceasta este una dintre cele mai caracteristice ispite ale gândirii religioase rusești, o nouă fază a ispitei utopice...

Deceniul antebelic a fost caracterizat în special de grupul moscovit de filozofi religioși care s-au unit în Societatea Religioasă-Filosofică numită după Vlad Soloviev (din 1907). Abordarea religioasă a problemelor filosofice a distins această nouă societate de vechea Societate Psihologică, care discuta și ea subiecte religioase și includea aceleași persoane. Este necesar să-i menționăm aici pe S. N. Bulgakov [30] și N. A. Berdiaev, care proveneau din marxism, V. F. Ern, Val. Sventsitsky, P. A. Florensky, dintre reprezentanții generației anterioare, prințul Evg. N. Trubețkoi [31] , care a respectat cel mai fidel tradiția lui Soloviev. Andrei Bely a participat și el la Societatea Religioasă-Filosofică, la fel ca și alți filozofi și scriitori moscoviți. Societatea Religioasă-Filosofică din Moscova a fost cel mai probabil un salon religios sau un club religios-estetic. Așa s-a întâmplat (cf. „Miercurea" lui P. I. Astrov din 1904 și colecțiile aferente „Conștiință liberă", întâlnirile ulterioare cu M. K. Morozova și editura „Put" care s-a format în jurul ei, deja în 1911)...

Este încă dificil să scriem istoria acelei vremuri, poate că este prea devreme. Drumul creativ al multor participanți la acea mișcare nu se încheiase încă. Este imposibil să-l rezumăm... Din tot acest grup, doar P. A. Florenski și S. N. Bulgakov au trecut la teme teologice; erau legați prin apropiere personală, ambii au acceptat preoția. Bulgakov a trecut la teologie abia în cartea sa: „Lumina inegală" (1917), publicată deja în anul revoluției. Și această carte trebuie interpretată în legătură cu dezvoltarea sa ulterioară...

Alte cărți de Bulgakov sunt mai caracteristice acelor ani: „Cele două orașe" (1911) și în special „Filosofia economiei" (Partea I, Lumea ca economie, Moscova, 1912). În dezvoltarea spirituală a lui Bulgakov, influența decisivă a fost cea a lui Vlad Soloviov, iar de la el a provenit tema sau schema principală a întregului său sistem - doctrina Sofiei. În ea, îl întâlnește și pe Florenski. Și de Soloviov este legată întreaga problematică a culturii religioase sau bisericești, a activității creștine în istorie, foarte caracteristică lui Bulgakov. De la Soloviov, drumul înapoi la Schelling și neoplatonieni, dar și la patristică, la experiența Marii Biserici, la Biserica istorică, la Biserica Tradiției și la Părinți. Puterea filosofiei germane se resimte foarte mult și la Bulgakov, influența puternică a lui Schelling în filosofia sa economică și chiar influența transcendentalismului lui Kant în însăși formularea problemei religioase-filosofice din „Lumina nesfârșită" („Cum este posibilă religia?"), limitele perspectivei romantice în filosofia naturală religioasă, înclinația irezistibilă spre „filosofia identității". Dar de la filosofia religioasă, Bulgakov revine cu încredere la teologie. Acesta este avantajul său istoric, aceasta este libertatea sa filială...

Cel mai caracteristic monument al epocii antebelice rămâne celebra carte a părintelui P. Florensky, „Stâlpul și temelia adevărului" (1914). Și în ea sunt exprimate cel mai clar ambiguitatea și instabilitatea mișcării religioase-filosofice...

Cartea lui Florensky este deliberat și explicit subiectivă. Și nu este o coincidență că este structurată ca o corespondență filosofică amicală. Aceasta este, desigur, o figurină de stil. Dar transmite foarte subtil însăși tonul tipului spiritual - este potrivit pentru Florensky să teologizeze în scrisori către un prieten. Patosul intimității, patosul ezoterismului psihologic, aproape snobism în prietenie, este prea puternic la el. Florensky vorbește mult despre bisericesc și conciliaritate, dar conciliaritatea este cea care se regăsește cel mai puțin în cartea sa. Aceasta este cartea unui scriitor foarte închis în

sine. În reflecțiile și raționamentele sale, simți mereu singurătatea. Se poate elibera de ea doar în prietenie, într-un fel de „frăție" romantică sau fraternitate jurată. Și însăși conciliaritatea Bisericii se dezintegrează pentru el într-o multitudine de cupluri intime și prietenoase, iar dualitatea prieteniei personale înlocuiește psihologic conciliaritatea pentru el. El trăiește întotdeauna într-un colț retras și acolo vrea să trăiască, într-o astfel de izolare estetică. Părăsește tragica răscruce a vieții, se refugiază într-o celulă înghesuită, dar confortabilă. Totuși, în primii ani a participat la „Uniunea Creștină de Luptă", la această stranie experiență de revoluționarism religios-visual...

Florensky nu simte istoria, nu trăiește în istorie, nu are perspectivă istorică, nu are un simț organic al procesului. În trecutul istoric se simte ca și cum ar fi într-un muzeu, se bucură de el estetic, admiră, contemplă și întotdeauna conform alegerii sau gustului personal. Lui Florensky i s-a reproșat pasiunea sa pentru teologi, pentru opinii teologice private. Și aceasta este o observație foarte importantă. Are într-adevăr mai mult gust pentru teologi decât pentru dogmă, care este prea conciliară, pentru toată lumea, prea zgomotoasă și evidentă, și preferă șoapta neclară a opiniei personale...

Iar experiența despre care vorbește Florensky în cartea sa este tocmai o experiență psihologică, un flux de experiențe. În cuvinte, el renunță la sine, chiar și la al său, și promite doar să transmită generalul, întreaga Biserică. Dar în fapte își respinge cuvântul. Vorbește întotdeauna tocmai în numele său. Rămâne subiectiv chiar și atunci când ar vrea să fie obiectiv. Și aceasta este ambiguitatea sa. El prezintă cartea selecțiilor personale drept o mărturisire a experienței conciliare. Există o notă foarte evidentă de farmec teologic, în toate construcțiile lui Florensky... Există o discrepanță misterioasă în cartea lui Florensky: este ca și cum două pasaje incomensurabile ar fi integrate cu forța într-un singur întreg. Cartea lui Florensky începe cu o scrisoare despre îndoieli. Calea către adevăr începe nu doar cu îndoiala, ci cu disperarea pură, începe într-un fel de foc pironic. Și apoi, undeva în labirintul chinuitor, un fulger neașteptat de revelație izbucnește brusc (Florensky observă apropierea sa în această chestiune de Arh. Serapion Mașkin și cartea sa nepublicată)...

Aici l-am putea aminti și pe Pascal...

Despre ce experiență și cale vorbim aici? Despre tragedia gândirii necredincioase? Sau despre dialectica conștiinței creștine? În orice caz,

întrebarea este pusă în așa fel încât, ca și cum cel mai important lucru ar fi să te salvezi de îndoieli. Și ai impresia că este inevitabil să ajungi la Dumnezeu prin îndoieli și disperare. Întreaga epistemologie religioasă a lui Florensky este aproape redusă la problema convertirii. El nu merge mai departe: cum este posibilă cunoașterea? Și întrebarea sună psihologic: Florensky reduce totul la experiență. Cartea începe pe tonurile scepticismului și semi-scepticismului kantian. Și Florensky aderă și el la Kant în învățătura sa interesantă despre antinomii. Adevărul însuși se dovedește a fi o antinomie pentru Florensky...

Însă întreaga a doua jumătate a cărții este scrisă în tonurile platonismului și ontologismului. Cum pot fi combinate și reconciliate pironismul și platonismul, antinomianismul și ontologismul? Doctrina Sofiei și sofianitatea creației semnifică logica completă a lumii, în care antinomiile sunt, prin urmare, imposibile, prin însăși natura lor. Căci rațiunea trebuie să fie adecvată și proporțională cu ființa. Evg. Trubețkoi a atras odată atenția asupra excesivității antinomianismului lui Florenski, dar nu și-a dezvoltat obiecțiile până la capăt. El a remarcat corect un lucru: acest antinomism la Florenski este doar „scepticism neînvins, o bifurcație a gândirii, ridicată la rang de principiu și normă". Dar în creștinism, rațiunea „este supusă transformării, nu schilodirii..."

Sofia, conform lui Florensky, este „sistemul ipostatic al gândurilor împăciuitoare ale lui Dumnezeu". Cum se dovedește atunci gândul secret final să nu fie un sistem, ci o antinomie?... Doctrina păcatului nu rezolvă această aporie. [32] Căci, conform lui Florensky, nu doar conștiința slabă și păcătoasă este antinomică, ci și adevărul însuși: „Adevărul este o antinomie". Alegerea dintre „da" și „nu" se dovedește a fi imposibilă. De ce rămâne atunci mintea creștină captivă și otrăvită de ignoranță? În mod ciudat, atunci când vorbește despre Sofia și sofianitate, Florensky nu menționează niciodată antinomiile...

Mintea este salvată de îndoieli în cunoașterea Sfintei Treimi, Florensky vorbește despre acest lucru cu mare entuziasm și dezvăluie sensul speculativ al dogmei trinitare ca adevăr al rațiunii. Dar, în mod ciudat, el ocolește cumva Întruparea și, din capitolele trinitare, trece imediat la învățătura despre Duhul Mângâietor. În cartea lui Florensky pur și simplu nu există capitole hristologice, iar „experiența teodiceei ortodoxe" [33] este cumva construită dincolo de Hristos. Chipul lui Hristos, chipul Dumnezeului-om, se pierde în fundal ca un fel de umbră neclară. Și nu acesta este motivul pentru care există atât de

puțină bucurie în cartea lui Florensky și toată frumusețea construcțiilor sale este doar o frumusețe autumnală, muribundă, tristă. Căci Florensky nu se bucură atât de mult de venirea Domnului, cât lâncezește în așteptarea Mângâietorului, în așteptarea Duhului. El lâncezește și nu se bucură de Mângâietorul care a venit, ci însetează după mai mult. Și nu simte prezența persistentă a Duhului coborât în lume - cunoașterea bisericească a Duhului i se pare vagă și întunecată. Simte revelația Duhului doar în câțiva aleși, dar nu în „viața de zi cu zi a Bisericii". Ca și cum mântuirea nu ar fi avut încă loc: „un moment minunat a fulgerat orbitor și... ca și cum n-ar fi acolo". Ca și cum lumea ar rămâne încă întunecată și „doar din exterior o luminează niște raze încă neîncălzitoare, dinaintea zorilor". În cartea lui Florensky, în mod surprinzător, se spune puțin despre sacramente. Florensky nu se află în împlinire, ci în așteptări...

Inima tânjește după fără precedent și de aceea Florensky este trist în istorie: o anumită langurositate a tristeții îl cuprinde și sufletul său este atras spre un moment care nu a sosit încă. Câteva parafraze neașteptate fie ale lui Merezhkovsky, fie ale lui Novalis. [34] Și aici ne amintim involuntar de una dintre primele poezii ale lui A. Bely, dedicată lui P. A. Florensky („Zile sacre", 1901): „Melancolie! O, ascultați melancolia, frații mei! Sacrul este melancolia în aceste zile fatidice!"...

Epigraful este luat din Marcu 13:19: „Căci în zilele acelea va fi un necaz așa cum n-a mai fost de la începutul creației"...

În primii ani, Florensky a scris și poezie, iar aici acestea amintesc în mod surprinzător de A. Bely, în special de colecția sa: „Aur în azur". „Aerul devine tot mai rar. Și legănându-se beat, lumea se învârte, înclinându-se"... Aici era unitatea experienței lirice...

Florensky se simte cumva înghesuit și înăbușit în „al doilea testament". La urma urmei, Logosul este tocmai „legea universală a lumii". Și, prin urmare, revelația celei de-a Doua Ipostase nu eliberează lumea; dimpotrivă, o înlănțuie în regularitate. Revelația Logosului pentru Florensky confirmă științificitatea, deoarece lumea creștină este o lume aspră, o lume a legii și a continuității, iar frumusețea și libertatea nu au fost încă revelate în ea. Și rămâne neclar ce înseamnă Rusaliile pentru Florensky. El așteaptă o nouă revelație, nu doar împlinire. Și așteaptă la sfârșitul timpurilor nu a Doua Venire a lui Hristos, ci Revelația Duhului... În orice caz, Florensky nu simte și nu stipulează

absolutitatea Epifaniei Noului Testament. Cu siguranță nu-l saturează și lâncezește și așteaptă. Otrava fatală a romantismului îl posedă...

Și aici există din nou o inconsecvență inconfundabilă. Dorul este amestecat în mod ciudat cu exaltarea. Căci într-un sens lumea nu este încă transformată, dar în altul, în rădăcina ei eternă, este divină. „Există obiectivitate, aceasta este creatura creată de Dumnezeu" (cf. interpretarea foarte interesantă a platonismului din eseul: „Semnificația idealismului", 1914)...

Speranța lui Florenski nu este că Domnul a venit și în Sine a deschis noi căi către viața veșnică, ci că din veșnicie și prin însăși natura sa „creatura pleacă în viața intra-trinitară". În realitatea sa primordială, lumea, ca un fel de „mare ființă", este deja un fel de „a patra persoană", a patra Ipostasă. Florenski vorbește despre Sofia mai aspru și mai dur decât Vlad. Soloviev. Și vede cea mai înaltă revelație a Sofiei în Maica Domnului, a cărei imagine este cumva separată de Dumnezeu-prunc și chiar o întunecă... În „teodiceea" lui Florenski, în mod ciudat, nu există niciun Mântuitor. Lumea este „justificată" cumva dincolo de El...

Cartea lui Florensky este caracteristică și importantă tocmai ca document psihologic, ca dovadă istorică. Conține multe lucruri interesante, există pagini reușite și linii de gândire. Dar Florensky nu a putut oferi mai mult decât o mărturisire literară. Aceasta este o carte foarte strălucitoare, dar deloc puternică, melancolică și dorincioasă. Și Florensky nu vine din adâncurile Ortodoxiei. În lumea ortodoxă, el rămâne un străin. În sensul său interior, aceasta este o carte foarte occidentală. Cartea unui occidental care se salvează visător și estetic în Orient. Tragedia romantică a culturii occidentale este mai apropiată și mai ușor de înțeles pentru Florensky decât problemele tradiției ortodoxe. Și este foarte caracteristic faptul că în opera sa s-a retras, dincolo de creștinism, în platonism și religii antice, sau a mers oblic, în învățăturile ocultismului și magiei. A oferit subiecte pentru eseurile candidaților săi despre acest subiect (despre K. Du Prel, despre Dionysos, despre folclorul rus). El însuși intenționa să prezinte o traducere a lui Iamblih cu note pentru diploma de master în teologie. Deja în 1922, a fost publicat prospectul noii sale cărți: „La bazinele gândirii, trăsături ale metafizicii concrete". Cartea unui filosof creștin este ultimul lucru pe care l-ar putea ghici cineva aici. Cartea nu a fost publicată...

Florenski are o combinație unică de estetism și misticism natural, așa cum se întâmpla adesea în romantismul târziu. Și nu are o dezvoltare autentică a gândurilor, ci mai degrabă un fel de împletire de dantelă estetică. De aici toată ambiguitatea. Berdiaev a remarcat pe bună dreptate: „oamenii care credeau în Sofia, dar nu credeau în Hristos, nu puteau distinge realitățile." El a spus asta despre Blok și alți simboliști. Dar trebuie să repetăm parțial aceste cuvinte despre Florenski și despre Soloviov însuși. Aici exista o tulburare incontestabilă în experiența religioasă însăși, tulburarea gândurilor duale și a sentimentelor duale, tulburarea farmecului erotic... O ispită estetică se apropia de teologia rusă, așa cum se întâmplase și înainte cu ispita moralistă, iar cartea lui Florenski a fost unul dintre cele mai izbitoare simptome ale acestei ispite...

6. Concluzie.

Războiul a fost o perioadă foarte tulbure și nefavorabilă din punct de vedere spiritual. Pericolul spiritual al războiului nu a fost recunoscut imediat. Multora li s-a părut atunci că era imposibil și nu ar trebui aplicat acțiunilor istorice după un standard moral. Viața națiunilor este incomparabilă cu moralitatea personală, nu este supusă și nu este supusă evaluării morale. Există valori superioare binelui. Iar „imperativul categoric" prea adesea nu face decât să împiedice implementarea acestor valori superioare, întârzie „ridicarea calitativă a ființei". Aceste „valori superioare" sunt prea adesea realizabile doar „dincolo de bine și rău", doar în conflict cu moralitatea personală.

„Dacă există o moralitate a procesului istoric, atunci este o moralitate incomensurabilă cu moralitatea individuală" (N. A. Berdiaev). Și aceasta înseamnă că nici în viața personală conștiința morală nu poate fi o măsură necondiționată...

Există suficiente motive pentru a porni de la raționalismul moral, care, într-adevăr, se descompune adesea în nihilism istoric sau negativism (ca la L. Tolstoi). Există însă și o miopie morală foarte periculoasă în acceptarea pripită a tragediei creative, în această eliberare a „elementului" creativ din om de sub controlul ascetic al conștiinței văzătoare. Aici, motivele lui Hegel și Marx, parțial ale lui Nietzsche, sunt repetate foarte clar. Și această reabilitare a „erosului" creativ în anii de război a fost un indicator al unei mari confuzii morale. În anii de război, „elementul" poporului s-a trezit cu adevărat, dar tocmai în furia și violența sa. Și mai ales, erau necesare atunci sobrietate ascetică

și control moral, precizie a judecății morale. Forțe mistice malefice se acumulau în subconștient. Era o perioadă de otrăvire hipnotică în masă. De aici anxietatea tot mai mare, durerea de inimă, presimțirile întunecate, multă superstiție și fanatism, iluzii și chiar înșelăciune sfruntată. Imaginea sumbră a lui Rasputin rămâne simbolul și simptomul cel mai caracteristic al acestei sinistre tulburări spirituale...

În timpul revoluției, toată această lavă întunecată și otrăvitoare a izbucnit la suprafață și a inundat istoria zilelor. Într-un astfel de mediu psihologic, toate dificultățile și contradicțiile istorice s-au dovedit a fi deosebit de acute. Acest lucru a avut un efect imediat în 1917. A avut un efect și în viața Bisericii - la întâlnirile diocezane și generale, la cele conducătoare și private. Aceasta a fost tocmai o străpungere a elementelor. În parte, acesta a fost și cazul la Conciliu. Moștenirea trecutului întunecat s-a făcut simțită, a străpuns terenul și nu a fost eradicată, pacificată, transformată în înțelepciunea sintezei istorice create. Nu a mai fost timp pentru asta. Procesul a continuat și continuă, dar este dificil pentru un istoric să-l urmărească. Un singur lucru este clar: Conciliul din 1917-1918 nu a fost decizia finală. A fost doar începutul, începutul unui drum lung, periculos și încețoșat. Și au existat prea multe contradicții la Conciliu, a căror natură nerezolvată și chiar insolubilă a fost atât de evident dezvăluită în revolta „bisericii vii" și în întreaga istorie ulterioară a mișcării „renovaționiste" și a schismelor bisericești. Într-un singur sens, Conciliul a avut o semnificație finală, concludentă. Perioada petrină a istoriei bisericești ruse s-a încheiat. Și patriarhatul a fost restaurat.

„Vulturul lui Petrovsky, după modelul occidental al autocrației organizate, a ciugulit această inimă ortodoxă rusă. Mâna sacrilegă a nelegiuitului Petru l-a doborât pe primatul rus de la locul său străvechi din Catedrala Adormirea Maicii Domnului. Consiliul Local al Bisericii Ruse, cu puterea dată de Dumnezeu, îl va pune din nou pe Patriarhul Moscovei la locul său de drept și inalienabil" (din discursul Arhiepiscopului Ilarion Troitsky, 23 octombrie 1917)...

Însă patriarhatul nu a fost atât restaurat, cât creat din nou. Nu a fost o restaurare, ci o viață creatoare. Nu o întoarcere la Petru, nu o retragere în secolul al XVII-lea, ci o întâlnire curajoasă cu viitorul care se apropie...

[1] WINDELBAND (Windelband) Wilhelm (1848-1915) - filosof german, conducător al școlii neokantiste din Baden. El a definit filosofia ca studiul valorii („Preludii”). El a împărțit științele în nomotetice, care se ocupă de legi, și ideografice, care studiază fenomenele individuale, unice. Lucrări de istoria filosofiei.

[2] RICKERT (Rickert) Heinrich (1863-1936) - filosof german, unul dintre fondatorii școlii neokantiste din Baden. A înțeles filosofia ca pe un studiu al valorilor. A pus în contrast metoda științelor naturale, care vizează generalul (dreptul), cu metoda științelor istorice, care elucidează fenomene și evenimente individuale, unice.

[3] AVENARIUS (Avenarius) Richard (1843-1896), filosof elvețian, unul dintre fondatorii empiriocriticismului (machismului). El credea că în experiență opoziția dintre materie și spirit este înlăturată; a propus teoria „coordonării principiale”, conform căreia „fără subiect nu există obiect” (fără conștiință – materie).

[4] MACH, Ernst (1838-1916), fizician austriac, filosof idealist, unul dintre fondatorii empiriocriticismului (machismului). Lucrări despre mecanică, dinamica gazelor, acustică fiziologică și optică. A descoperit și studiat undele de șoc. Considera că conceptele de bază ale fizicii clasice (spațiu, timp, mișcare) sunt subiective ca origine; lumea este un „complex de senzații”, iar sarcina științei este de a le descrie („Analiza senzațiilor”, 1886).

[5] ASTARTA (Ashtart), în mitologia feniciană, zeița fertilității, maternității și iubirii; o zeitate astrală, personificarea planetei Venus.

[6] FRANCISC DE ASSISI (latină: Franciscus Assisiensis) (1181 sau 1182-1226), predicator italian, fondator al ordinului franciscan, autor de opere poetice religioase („Lauda virtuții”, „Lauda lui Dumnezeu” etc.). Din 1207 și-a dedicat viața slujirii moștenirii spirituale a lui Iisus Hristos, devenind predicator. Curând a avut adepți în Italia și în aproape toate țările europene, care s-au organizat în frății franciscane. În 1228 a fost canonizat. Povești și legende despre el sunt adunate în colecția anonimă „Florile Sfântului Francisc de Assisi”.

[7] IVANOV, Viaceslav Ivanovici (1866-1949), poet rus. Reprezentant și teoretician al simbolismului. Poezia se concentrează pe problemele culturale și filosofice ale antichității și Evului Mediu (colecția „Cârmacii stelelor”, 1903, „Cor ardens”, părțile 1-2, 1911). În operele

literare și filosofice (inclusiv cartea „Brazde și hotare”, 1916) - un concept religios și estetic al creativității. Din 1924 a locuit în Italia.

[8] GERSHENZON Mihail Osipovici (1869-1925), istoric rus al literaturii și gândirii sociale. A fost apropiat de neoslavofili, de „renașterea religioasă rusă”. Participant la colecția „Momente importante”. În lucrările sale despre P. Ia. Ceaadaev, despre „Moscova lui Griboedov”, despre occidentalizatori și slavofili, despre A. S. Pușkin și I. S. Turgheniev, a introdus materiale valoroase în circulația științifică.

[9] ROZANOV, Vasili Vasilievici (1856-1919), scriitor, publicist și filosof rus. Proza sa eseistică fără intrigă și asemănătoare unui jurnal este o fuziune inseparabilă între cotidian și filosofic, politic și intim, tragic și „vulgar” (cărțile „Solitar”, 1912, „Frunze căzute”, vol. 1-2, 1913-15, „Apocalipsa timpului nostru”, 1917-18). Starea de spirit religios-existențială este combinată cu critica asceticismului creștin, apoteoza familiei și a genului, în elementele cărora Rozanov vedea principiul fundamental al vieții; cultul originilor naționale. Lucrări de critică literară despre N. V. Gogol, F. M. Dostoievski, M. Iu. Lermontov. Eseuri: colecțiile „Poezie biblică” (1912), „Exilați literari” (1913) și „Apocalipsa timpului nostru” (1917-18; despre sfârșitul tragic al istoriei Rusiei în octombrie 1917).

[10] BELY, Andrey (pseudonim Boris Nikolaevici Bugaev) (1880-1934), scriitor rus. Una dintre figurile de frunte ale simbolismului. Poezia sa timpurie este caracterizată de motive mistice, o percepție grotescă a realității („simfonii”) și experimentare formală (colecția „Aur în azur”, 1904). Colecția „Cenușă” (1909) descrie tragedia Rusiei rurale. Romanul „Petersburg” (1913-14, ediție revizuită în 1922) conține o descriere simbolică și satirică a statalității ruse. Memorii, proză autobiografică. Studii, inclusiv cele despre poetica lui N. V. Gogol.

[11] PHILOSOY - iubitor de animale.

[12] TERNAVTSEV Valentin Aleksandrovici (1866-1944) Figură religioasă și publică, publicist. Absolvent al Academiei Teologice din Sankt Petersburg. A fost funcționar cu misiuni speciale pe lângă procurorul-șef al Sfântului Sinod. Unul dintre organizatorii Adunărilor Religioase și Filosofice din Sankt Petersburg în perioada 1901-1903 (împreună cu D. S. Merejkovski, V. V. Rozanov și D. V. Filosofov). A murit în orașul Serpuhov.

[13] TIKOMIROV Lev Aleksandrovici (1852-1923), figură a mișcării revoluționare ruse, populist, publicist. Membru al cercului Ceaikovski, al organizației Pământ și Libertate, al Comitetului Executiv al Voinței Poporului, redactor al publicațiilor Narodnaya Volya și, din 1882, reprezentant al Comitetului Executiv în străinătate. Ulterior, s-a retras din activitatea revoluționară. În 1888 a depus o petiție de grațiere. La întoarcerea în Rusia (1889) a devenit monarhist. Cartea Statalitatea monarhică (1905; retipărire, 1992).

[14] VOLKONSKY, Serghei Mihailovici (1860-1937), prinț, scriitor rus, critic de artă, figură de teatru. Nepotul lui S. G. Volkonski și M. N. Volkonskaia. Lucrări despre probleme de estetică generală; articole despre teatru. Cărți „Amintirile mele" (vol. 1-2, 1923-24), „Despre decembriști. Conform amintirilor de familie" (1921). De la sfârșitul anului 1921 în exil la Paris.

[15] LEPORSKY Petr Ivanovici - scriitor spiritual, protopop (născut în 1871), profesor al Academiei Teologice din Petrograd, în cadrul departamentului de teologie dogmatică. Principalele sale lucrări sunt: „Istoria Exarhatului Tesalonic înainte de anexarea sa la Patriarhia Constantinopolului" (Sankt Petersburg, 1901, disertație de master), „Ilirul oriental și semnificația sa ecleziastic-istorică" („Lectura creștină", 1901, II și separat), „Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre conștiință" (ib., 1898, I), „Creștinismul și viziunea modernă asupra lumii" (despre cartea lui Harnack „Esența creștinismului", 1903), „Treizeci și nouă de membri ai Bisericii Engleze" (1904; tradus în engleză), „Trei discursuri cu ocazia războiului aliaților balcanici cu Turcia" (1913).

[16] BRILLIANTOV Alexandr Ivanovici (1867-1933), teolog ortodox rus, istoric al filosofiei medievale. Profesor al Academiei Teologice din Sankt Petersburg (din 1903). Lucrări despre teologia lui Ioan Scotus Eriugena, despre controversele ariene.

[17] MINSKI, Nikolai Maksimovich (nume real Vilenkin) (1855-1937), scriitor rus. Unul dintre fondatorii simbolismului rus. Concept religios și filosofic - în tratatele „În lumina conștiinței" (1890) și „Religia viitorului" (1905). Poezie (colecția „Din întuneric la lumină", 1922), drame, traduceri. După Revoluția din 1905-1907 a trăit în străinătate.

[18] COHEN (Cohen) Hermann (1842-1918), filosof german, fondator al școlii neokantiste de la Marburg. În efortul de a depăși dualismul kantian, a respins înțelegerea „lucrului în sine" ca sursă externă de

senzații („experiență”) și, în consecință, opoziția dintre formele contemplative și raționale a priori. A dezvoltat doctrina lui Kant despre metoda transcendentală; în căutarea autojustificării interne a cunoașterii, a introdus conceptul de „prim principiu” (un principiu creativ universal care produce spontan cunoaștere științifică). A propus teoria „socialismului etic”.

[19] HUSSERL, Edmund (1859-1938), filosof german, fondator al fenomenologiei. A căutat să transforme filosofia într-o „știință riguroasă” prin intermediul metodei fenomenologice („Investigații logice”, vol. 1-2). Mai târziu, s-a orientat către ideea de „lume a vieții” ca experiență socio-culturală originală, apropiindu-se de filosofia vieții. A influențat existențialismul și antropologia filosofică.

[20] STEPUN, Fiodor Avgustovici (1884-1965), filosof, scriitor și critic literar rus. Expulzat din URSS în 1922; a locuit în Germania. Operele sale filosofice și estetice, apropiate de filosofia vieții, abordează problemele tragice ale conștiinței moderne ireligioase și ale culturii devastate spiritual (colecțiile „Viață și muncă”, „Principalele probleme ale teatrului”, ambele din 1923). Cărțile sale ficționale și autobiografice „Din scrisorile unui sublocotenent de artilerie” (1918) și „Nikolai Pereslegin” (1929). Memoriile sale „Trecutul și neîmplinirea” (în germană 1947-1950; în rusă 1956). Eseuri despre F. M. Dostoievski, L. N. Tolstoi, A. A. Blok, I. A. Bunin și alții (colecția „Întâlniri”, 1962).

[21] ANTROPOSOFIA (din anthropo... și grecescul sophia - înțelepciune), o mișcare din viața spirituală a secolului al XX-lea, emanată din „știința spiritului” fondată de R. Steiner - cunoașterea suprasenzorială a lumii prin autocunoașterea omului ca ființă cosmică.

[22] SKRYABIN, Alexandr Nicolaevici [25 decembrie 1871 (6 ianuarie 1872), Moscova - 14 aprilie (27), 1915, ibid.], compozitor și pianist rus. Opera lui Scriabin întruchipează ideile aspirației extatice către sfere „cosmice” necunoscute, ideea puterii transformatoare a artei. Muzica sa este caracterizată de tensiunea tonală, o gamă de imagini de la ideal spiritual, rafinat la expresiv eroic. Un inovator strălucit al mijloacelor expresive muzicale, în primul rând al armoniei; a dezvoltat ideea de muzică ușoară, a fost primul în practica muzicală care a introdus o parte ușoară în poemul simfonic „Prometeu”. „Poemul divin” (Simfonia a 3-a, 1904), „Poemul extazului” (1907) pentru orchestră; 10 sonate, poeme, preludii pentru pian. Profesor la Conservatorul din Moscova (1898-1904).

[23] ČIURLIONIS (Ciurlionis) Mikalojus Konstantinas (1875-1911), pictor și compozitor lituanian. Picturile sale simbolice (ciclurile „Sonata soarelui", „Sonata primăverii", ambele din 1907) sunt cufundate în lumea basmelor, viselor, viziunilor fantastice, ritmurilor muzicale. Autor al primelor poeme simfonice lituaniene („În pădure", 1900; „Marea", 1907).

[24] TRANSCENDENTALISMUL, o mișcare filosofică și literară americană din anii 1830-1860 (eseul-manifest al lui R. W. Emerson „Natura", 1836; G. Thoreau, E. B. Alcott, M. Ruller, T. Parker și parțial N. Hawthorne). Numele și o serie de idei sunt preluate din „idealismul transcendental" al lui I. Kant și F. Schelling. Din punctul de vedere al romantismului, acesta critica senzualismul iluminist și civilizația modernă. Idei principale: egalitatea socială a oamenilor „egali în fața lui Dumnezeu", autoperfecționarea spirituală, apropierea de natură, curățarea omului de interesele „materiale vulgare", înțelegerea intuitivă a macrocosmosului prin microcosmos.

[25] RELATIVISM (din latinescul relativus - relativ), recunoașterea relativității, convenționalității și subiectivității cunoașterii, negarea normelor și regulilor etice absolute. În cunoaștere, relativismul duce adesea la agnosticism.

[26] ERN Vladimir Franțevici (1882-1917), filosof religios rus; în spiritul ideilor patristicii orientale, ale lui V.S. Soloviov și ale altora, a dezvoltat doctrina logosului ca început creator al ființei.

[27] ONTOLOGIE (din grecescul *on*, genitiv *ontos* - ființă și *...ologie*), o secțiune a filosofiei, studiul ființei (spre deosebire de epistemologie - studiul cunoașterii), în care se studiază fundamentele generale, principiile ființei, structura și modelele acesteia; termenul a fost introdus de filosoful german *R. Goclenius* (1613).

[28] GIOBERTI, Vincenzo (1801-52), filosof religios, publicist, om de stat italian; preot. În 1833 a fost expulzat din Piemont, a locuit în Franța și Belgia. Programul Renașterii naționale pe care l-a propus („Despre primatul moral și civil al italienilor", 1843; „Despre restaurarea politică a Italiei", 1851), de reînnoire religioasă și filosofică („Teoria supranaturalului sau discurs despre acordul revelației cu mintea umană și progresul civil al națiunii", 1838 etc.) a fost primit cu entuziasm în Italia, în ciuda interdicției impuse operelor sale de către guvernele piemonteze și alte guverne italiene.

[29] NUMEN (latină: numen), în mitologia romană, o forță divină impersonală care determină soarta omului. În timpul Imperiului, sinonim cu conceptul de „zeu”.

[30] BULGAKOV, Serghei Nicolaevici (1871-1944), filosof, economist, teolog rus. În exil din 1923, a locuit la Paris. De la marxismul juridic, pe care Bulgakov a încercat să-l combine cu neokantismul, a trecut la filosofia religioasă, apoi la teologia ortodoxă. Lucrări principale: „Filosofia economiei” (1912), „Despre Dumnezeu-umanitate. Trilogia” (1933-45), „Filosofia numelui” (publicată în 1953).

[31] TRUBEȚSKOI Evgheni Nicolaevici (1863-1920), prinț, filosof religios rus, avocat. Fratele lui S. N. Trubețskoi. A căutat să concilieze învățătura lui V. S. Soloviov despre „unitatea totală” cu doctrina creștină ortodoxă. Lucrări despre Soloviov, despre teoria cunoașterii, despre sensul vieții.

[32] APORIA (greacă aporia, literal - lipsa de speranță), o problemă dificilă sau insolubilă asociată cu apariția unei contradicții, cu prezența unui argument împotriva evidentului, a general acceptatului. Vezi Zenon din Elea.

[33] TEODICEE (franceză theodicee - justificarea lui Dumnezeu, din grecescă theos - Dumnezeu și dike - dreptate), o denumire generală pentru doctrinele religioase și filosofice care urmăresc să împace ideea unui Dumnezeu bun și omnipotent cu existența răului mondial, să-L „justifice” pe Dumnezeu ca și creator și conducător al lumii, în ciuda existenței laturilor întunecate ale existenței. Termenul a fost introdus de G. W. Leibniz (1710).

[34] Novalis (pseudonim; nume real - Friedrich von Hardenberg, Hardenberg) (2 mai 1772, Oberwiederstedt, lângă Mansfeld - 25 martie 1801, Weißenfels), filosof, poet german, unul dintre liderii romantismului din Jena. A studiat dreptul la Jena, Leipzig, Wittenberg în 1797 - minerit la Freiburg. O perioadă a lucrat ca inginer minier în minele de sare saxone.

IX.
LACUNE și CONEXIUNI

- Sufletul rus la o răscruce fatală. Începutul tragediei culturii rusești.
- Erezia noilor gnosimahi. Teologie inutilă.
- Căderea din succesiunea teologică este tragedia ortodoxiei ruse.
- Criza teologiei acuzatoare. „Ortodoxia este chemată să mărturisească".
- Noua Confesiune Teologică.
- Isprava de a fi martor, de a crea și de a construi.

1. Sufletul rus la o răscruce fatală. Începutul tragediei culturii rusești.

Istoria culturii ruse este plină de întreruperi, de momente dificile, de renunțări sau pasiuni, de dezamăgiri, trădări, rupturi. Există cea mai mică integritate directă în ea. Țesătura istorică rusă este atât de ciudat de încâlcită și parcă mototolită și sfâșiată. „Pentru istoria Rusiei, schismele și întreruperile catastrofale sunt cele mai caracteristice" (N. A. Berdiaev). Influențele asupra dezvoltării Rusiei se resimt, în general, mai puternic decât activitatea creativă de amatori. În sufletul poporului însuși, există mult mai multe contradicții și discrepanțe decât au permis slavofilii sau populiștii. Viața de zi cu zi și rebeliunea se combină în mod ciudat în ea...

Piotr Kireevski a subliniat pe bună dreptate că Rusia trăiește într-un fel de mod de viață multistratificat. Acest lucru rămâne valabil și pentru viața interioară, pentru structura subtilă și interioară a sufletului național. Din cele mai vechi timpuri, sufletul rus a trăit și a locuit în multe secole sau epoci deodată. Nu pentru că triumfă sau se ridică deasupra timpului. Dimpotrivă, se răspândește în timp. Formațiuni spirituale incomensurabile și din timpuri diferite se combină și cresc cumva împreună. Dar creșterea nu este o sinteză. Tocmai sinteza a eșuat... Această complexitate a sufletului provine din slăbiciune, din impresionabilitatea excesivă... În sufletul rus există o înclinație periculoasă, există o capacitate trădătoare

pentru acele transformări sau reîncarnări cultural-psihologice despre care a vorbit Dostoievski în discursul său de la Pușkin. „Totul ne este clar - atât sensul galic ascuțit, cât și geniul german sumbru...”

Acest dar al „responsivității universale” este în orice caz un dar fatal și ambiguu. Sensibilitatea și receptivitatea sporite fac foarte dificilă adunarea creativă a sufletului. În aceste rătăciri prin timpuri și culturi, există întotdeauna pericolul de a nu se regăsi pe sine. Sufletul se pierde, se pierde pe sine însuși, în aceste revărsări de impresii și experiențe istorice. Ca și cum nu ar avea timp să se întoarcă la sine, prea multe îl atrag și îl distrag, îl mențin într-o altă existență. Și în suflet se creează unele obiceiuri nomade - obiceiul de a trăi pe ruine sau în corturi de campare. Sufletul rus nu își amintește bine de rudenie. Și cel mai persistent în negări și renunțări...

Se obișnuiește să vorbim despre visarea rusească, despre maleabilitatea feminină a sufletului rus... Există un anumit adevăr în asta...

Însă sursa bolii nu este faptul că „elementul” plastic și fuzibil al vieții naturale nu a fost ținut laolaltă și îmbrățișat de „logoi”, nu s-a cristalizat în activitatea culturală. Este imposibil să măsurăm și să epuizăm ispita rusească într-o astfel de opoziție naturalistă dintre „natură” și „cultură”. Această ispită se naște deja în cadrul culturii. În general, „spiritul național” nu este atât o cantitate biologică, cât una istorică și creativă. Spiritul național este creat și devine în istorie. Iar „elementul” rus nu este deloc un „afect [1] înnăscut al ființei”, nu acel „haos antic”, natural și nativ, încă neluminat, încă neiluminat și neiluminat de lumina inteligentă. Acesta este un haos nou și secundar, haos istoric, haosul păcatului și al decăderii, al căderii, al rezistenței și al încăpățânării - un suflet întunecat și orbit. Sufletul rus este lovit nu numai de păcatul originar, otrăvit nu numai de „dionisianismul natural”. [2] El este și mai împovărat de păcatele sale istorice, atât conștient, cât și în ignoranță. „Potopul de gânduri reci din mine se erodează, este noroios și întunecat...”

Adevărata sursă a bolii rusești nu se află în această fluiditate „naturală” a elementului național, ci mai degrabă în infidelitatea și inconstanța iubirii poporului... Numai iubirea este adevărata forță a sintezei și a unității. Și astfel, sufletul rus nu a fost ferm și devotat în această ultimă iubire. Prea des s-a îmbolnăvit de o inconstanță mistică. Poporul rus era prea obișnuit să lâncezească nepăsător la răscruci fatale, la cruci rătăcite. „Nici îndrăznind să poarte sceptrul Fiarei, nici jugul ușor al lui Hristos...”

Și există chiar și o pasiune și o atracție specială față de astfel de răscruci și intersecții în sufletul rus. Nu există hotărârea de a face o alegere. Nu există voința de a-și asuma responsabilitatea. Există ceva artistic în sufletul rus, prea mult joc. Sufletul se întinde, se întinde și lâncezește în mijlocul farmecului. Dar farmecul nu este iubire. Nu iubire și admirație. Doar iubirea sacrificială și cu voință puternică întărește, nu un val de pasiune, nu mediumismul afinității secrete. Dar sufletul rus nu a avut tocmai acest sacrificiu, nu a avut această abnegație în fața adevărului, această smerenie finală în iubire. Sufletul este divizat și șerpuiește în atașamentele sale. Și, în cele din urmă, conștiința logică se trezește în sufletul rus - sinceritate și responsabilitate în cunoaștere.

Două ispite vrăjesc sufletul rus. Ispita vieții sacre, aceasta este ispita Rusiei antice, ispita „vechilor credincioși”, optimismul ordinii creștine pe pământul istoric - și, ca o umbră, o urmează negarea apocaliptică a schismei. Și ispita consolării pietiste, această ispită a noii „intellectualități”, occidentală și populistă, în egală măsură. În felul ei, aceasta este și o ispită a vieții de zi cu zi, farmecul mângâierii spirituale. Nu există o acceptare creativă a istoriei, ca ispravă, ca călătorie, ca faptă...

În experiența istorică rusă, semnificația forțelor elementare impersonale, chiar inconștiente, a „proceselor organice”, a „puterii pământului” este întotdeauna exagerată, ca și cum istoria ar fi scrisă la diateza pasivă, se întâmplă mai mult decât se creează. „Istoricismul” nu protejează de „pietism”, deoarece istoricismul însuși

rămâne contemplativ. Categoria de responsabilitate dispare. Și aceasta în ciuda întregii sensibilități, receptivități, observații istorice...

În istoria gândirii rusești, această iresponsabilitate a spiritului național este deosebit de pronunțată. Și în ea se află începutul tragediei culturale rusești...

Aceasta este o tragedie creștină, nu una elenică antică. Tragedia păcatului voluntar, tragedia libertății orbite, nu este tragedia destinului oarb sau a întunericului primordial. Aceasta este tragedia iubirii duale, tragedia infidelității mistice și a inconstanței. Aceasta este tragedia sclaviei spirituale și a obsesiei...

De aceea se descarcă într-un atac teribil și furios de nebunie roșie, luptă cu Dumnezeu, apostazie și decădere... De aceea se poate scăpa din acest vârtej infernal al patimilor doar prin priveghiul pocăinței, în întoarcerea, adunarea și sobrietatea sufletului... Calea exodului nu trece prin cultură sau societate, ci prin ascetism, prin „deșertul interior" al spiritului care se întoarce...

2. Erezia noilor gnosimahi. Teologie inutilă.

În istoria teologiei ruse, se simte o confuzie creatoare. Și cea mai dureroasă dintre toate a fost această stranie prăpastie dintre teologie și evlavie, dintre erudiția teologică și contemplarea teologică plină de rugăciune, dintre școala teologică și viața bisericească. A fost o prăpastie și o schismă între „intellectualitate" și „poporul" din Biserica însăși...

Cum s-a întâmplat acest lucru și de ce s-a întâmplat a fost deja relatat anterior. Rămâne doar să reamintim încă o dată: această ruptură (sau înstrăinare) a fost dăunătoare și periculoasă pentru ambele părți. Și acest lucru s-a reflectat atât de caracteristic în recentele „Tulburări de la Athos" (1912-1913), [3] în disputele despre numele lui Dumnezeu și Rugăciunea lui Iisus...

Știința teologică a fost adusă în Rusia din Occident. Prea mult timp a rămas străină în Rusia, persistând chiar să

vorbească propria limbă specială și străină (nici limba vieții de zi cu zi, nici limba rugăciunii). A rămas un fel de includere heterodoxă în țesătura organică a Bisericii. Știința teologică s-a dezvoltat în Rusia într-un mediu artificial și prea alienat, a devenit și a rămas o știință școlară. S-a transformat într-un subiect de învățământ, a încetat să mai fie o căutare a adevărului sau o mărturisire de credință. Gândirea teologică a pierdut obiceiul de a asculta bătăile inimii Bisericii. Și a pierdut accesul la această inimă. Nu a atras atenția sau simpatia în cercurile mai largi ale societății bisericești și ale oamenilor. În cel mai bun caz, părea inutilă. Dar adesea neînțelegerea a fost complicată de o neîncredere suspicioasă și o rea-voință flagrantă. Și mulți credincioși au dezvoltat un obicei periculos de a se lipsi de orice teologie, înlocuind-o cu orice puteau - Cartea Pravilelor, sau Tipicul, sau tradiția ritualului vechi, cotidian, sau lirismul sufletului. S-a născut un fel de abstinență întunecată sau deviere de la cunoaștere, un fel de afazie teologică, un adogmatism și chiar agnosticism neașteptat, de dragul evlaviei imaginare - erezia noilor gnosmahi. Și răul nu era doar că bogățiile spirituale acumulate și adunate în treburile mentale și ispita rugătoare rămâneau și erau lăsate sub obroc - uneori erau ascunse, disimulate în mod deliberat. Dar această gnosmahie amenința însăși sănătatea spirituală. În lucrarea spirituală însăși, și în rugăciunea chiliilor, și în conciliaritatea liturgică, rămâne întotdeauna ispita și pericolul psihologismului, ispita de a accepta și de a trece mentalul drept spiritual. Această ispită se poate transforma în formalism ritualic sau canonic, sau în sensibilitate măgulitoare. Este întotdeauna o amăgire. Și numai priceperea teologică, treburile, claritatea și smerenia minții teologizante te protejează pe cineva de o astfel de amăgire. Viața de zi cu zi sau canoanele nu te pot proteja de amăgire. Sufletul este atras într-un joc de imaginații și stări de spirit...

Într-un astfel de context psihologic, neîncrederea în teologie a devenit de două ori mai nefericită. Căutarea teologică nu și-a putut găsi teren. Și în afara verificării teologice, sufletul rus s-a dovedit a fi atât de ciudat de instabil și lipsit de apărare în fața ispitelor...

Încă din vremea lui Petru cel Mare, „evlavia” a fost cumva împinsă înapoi către clasele inferioare. Ruptura dintre „intellectualitate” și „popor” a avut loc tocmai în domeniul credinței. Clasele superioare au fost infectate și otrăvite de necredință sau de liberă gândire încă de la început. Credința a fost păstrată la bază, adesea într-un cadru superstițios și cotidian. Ortodoxia a rămas credința doar a „oamenilor de rând”, a negustorilor, a orășenilor și a țăranilor. Și mulți au început să creadă că singura modalitate de a reintra în Biserică era prin simplificare, prin contopirea cu poporul, prin sedentarism național-istoric, prin întoarcerea la pământ.

Întoarcerea la Biserică a fost prea adesea confundată cu a merge la popor. Această prejudecată periculoasă a fost răspândită în egală măsură de zeloți fără simț și de intelectuali pocăiți, simpli și snobi. Slavofilii erau deja vinovați de acest lucru. Căci, în interpretarea slavofilă, viața poporului în sine este un fel de conciliaritate naturală, iar comunitatea sau „lumea” este tocmai Biserica embrionară. Prin urmare, numai prin popor se poate întoarce la Biserică. Și până în ziua de azi, prea mulți oameni consideră un anumit populism ca fiind stilul necesar al Ortodoxiei fervente. „Credința unui miner” sau a unei bone bătrâne, sau a unui pelerin analfabet, este acceptată și prezentată drept modelul sau măsura cea mai fiabilă. Părea mai corect și mai fiabil să interoghezi oamenii „din popor” despre esența Ortodoxiei decât pe părinții antici. Și prin urmare, teologia a fost aproape complet exclusă din compoziția „Ortodoxiei ruse”. De dragul evlaviei, este obișnuit chiar și acum să se vorbească despre credință într-un fel de limbaj contrafăcut, presupus popular, nefiresc, jalnic. Acesta este cel mai periculos tip de obscuratism, iar intelectualii pocăiți cad adesea în el. Ortodoxia, într-o astfel de interpretare, se transformă adesea într-un folclor aproape edificator...

„Ce ar spune țarul Alexei Mihailovici dacă i s-ar spune că adevărata ortodoxie, în afara zidurilor mănăstirii, se păstrează doar în rândul țărănimii și că se pierde printre boieri, nobili, negustori eminenți de capital, printre funcționari și chiar printre numeroși reprezentanți ai

burgheziei? Pe vremea sa, fortăreața Bisericii era cea mai bună populație a statului, și nu masa întunecată a oamenilor de la țară, în care se păstrează și se păstrează atât de multă credință dual păgână și în care schisma a prins curând rădăcini atât de adânci" (S. N. Trubețkoi)...

Și toată neadevărul populismului religios este expus prin faptul că calea pocăinței nu poate fi niciodată și în niciun caz o cale „organică", deși prin pocăință integritatea spirituală a sufletului este restaurată sau stabilită. Căci pocăința este întotdeauna o criză („criza" înseamnă judecată). Și nu o întoarcere la oameni, la integritatea și simplitatea primitive, ci mai degrabă practica ascetică strictă este singura cale către o biserică autentică. Nu viața de zi cu zi și ritualurile, ci mai degrabă postul și autoflagelarea...

Și nu o întoarcere la primitivismul nativ, ci mai degrabă o ieșire în istorie, însușirea tradițiilor universale și catolice...

„Creștinismul în Rusia, ca peste tot în lume, încetează să mai fie o religie populară prin excelență. Poporul, simplii, în număr mare, intră în semi-iluminism, în materialism și socialism, experimentând prima lor infatuare pentru marxism, darwinism etc. Inteligența, stratul cultural superior, se întoarce la credința creștină... Vechiul stil popular, cotidian, al ortodoxiei s-a terminat și nu poate fi restaurat. Cerințele față de creștinul obișnuit sunt incomparabil mai mari... Iar femeia simplă este acum un mit, a devenit nihilistă și atee. Filosoful și omul de cultură a devenit credincios" (N. A. Berdiaev).

Există o dualitate fatală în spiritul rus. Curiozitate cognitivă autentică, anxietate speculativă, „uimire" aristotelică și, alături de aceasta, o pasiune seacă și rece pentru simplificare... Două voințe se ciocnesc - sau, mai degrabă, o singură voință este împărțită în două...

Se vorbește adesea despre „obscurantismul" rusesc. Dar rareori cineva simte adevărata sa profunzime fatală și tragică. Această mișcare este foarte complexă. Și tocmai mișcarea este - nu somnolența, nu lenjenia voinței gânditoare - nu o postură sau o atitudine pasivă, ci foarte

activă. Motive foarte diverse sunt țesute într-o singură încurcătură fără speranță... În cele din urmă, așa-numitul „obscurantism" este o neîncredere în cultură. Neîncrederea încăpățânată a multora în știința teologică este doar un caz special al acelei neîncrederi generale care a otrăvit toată creativitatea rusă. În istoria religiozității rusești, acest „obscurantism" a apărut ca anxietate și prudență față de erudiția împrumutată și autosuficientă, care nu era deloc înrădăcinată în realitatea experienței religioase a vieții. A fost, mai presus de toate, un protest și un avertisment împotriva erudiției lipsite de viață. Acest protest se poate transforma cu ușurință în cel mai vulgar utilitarism, așa cum s-a întâmplat prea des și se întâmplă încă. Cu toate acestea, erudiția sau raționalitatea nu sunt cunoaștere reală...

Existau motive și temeiuri pentru neîncredere. Sursa finală a acestei neîncrederi era faptul că teologia a încetat să exprime și să mărturisească credința Bisericii. Și pe bună dreptate putea părea rătăcitoare. Acesta este paradoxul fundamental al existenței religioase rusești. În adâncurile și secretele experienței bisericești, credința se păstrează indivizibil. În contemplarea teologică secretă, în regula rugăciunii, în isprava spirituală, sufletul rus păstrează stilul patristic antic și strict, trăiește cu toată plenitudinea neatinsă și indivizibilă a conciliarității. Dar gândirea s-a desprins, prea adesea s-a desprins de adâncuri și prea târziu, pentru prima dată, s-a întors la sine, în conștiința acestei fatale lipse de temelie a sa...

„Obscurantismul" a fost un avertisment dialectic despre această lipsă de temei... Și numai gândirea teologică creativă o poate depăși atunci când se întoarce în adâncurile Bisericii și le luminează din interior. Când mintea este închisă în inimă, iar inima vede prin contemplarea intelectuală... Aceasta va fi intrarea în mintea adevărului.

3. Căderea din succesiunea teologică este tragedia ortodoxiei ruse.

Criza bizantinismului rus din secolul al XVI-lea a fost în același timp o cădere a gândirii ruse din tradiția patristică... Nu a existat nicio ruptură în experiența spirituală și, din exterior, evlavia rusă pare chiar arhaică. Dar în teologie, stilul și metoda patristică s-au pierdut. Iar lucrările patristice s-au transformat într-un document istoric mort...

Nu este suficient să cunoști textele patristice și să poți selecta referințele sau dovezile necesare de la părinți. Trebuie să stăpânești teologia patristică din interior. Intuiția nu este cu mult mai importantă decât erudiția, doar că ea învie și reînvie textele antice, le transformă în mărturii. Și numai din interior poți recunoaște și distinge ceea ce în învățătura părinților este o „mărturie" catolică și ceea ce era doar opinia lor teologică privată, conjectură, interpretare, presupunere. „Părinții sunt tezarii noștri, dar nu mărturisitorii sau cazuiștii noștri; ei sunt profeții lucrurilor mari, nu îndrumătorii spirituali ai indivizilor" (*Eseuri* , II, 371)...

Restaurarea stilului patristic este primul și fundamental postulat al renașterii teologice rusești. Nu este vorba de un fel de „restaurare", sau de o simplă repetiție, sau de o întoarcere în trecut. „Către părinți", în orice caz, întotdeauna înainte, nu înapoi. Este o chestiune de fidelitate față de spiritul patristic, și nu doar litera, de inspirație din flacăra patristică, și nu de ierbarizare a textelor antice. Unde ardet, inde lucet! Este posibil să-i urmezi pe deplin pe părinți doar în creativitate, nu în imitație...

Există două tipuri de conștiință de sine și de autoconștiință: individualismul și catolicitatea. Iar „conștiința catolică" nu este o conștiință colectivă sau o „conștiință în general" - „eul" nu este îndepărtat și nu se dizolvă în „noi" și nu devine doar un mediu pasiv al conștiinței generice. Dimpotrivă, conștiința personală se împlinește în transformarea catolică, iese din autoizolare și alienare, absoarbe plenitudinea altor indivizi - așa cum spunea pe bună dreptate prințul S. N. Trubețkoi, „ține în sine un sfat cu toți". Și de aceea primește capacitatea și

puterea de a percepe și exprima conștiința și viața întregului. Numai în catolicitatea Bisericii este cu adevărat posibilă o astfel de „transformare catolică" a conștiinței. Iar pe cei care, în măsura smereniei lor în fața Adevărului, primesc darul de a exprima această conștiință de sine catolică a Bisericii, îi numim „părinți și învățători", căci auzim de la ei nu doar opinia sau mărturisirea lor personală, ci tocmai mărturia Bisericii. Căci ei vorbesc din plenitudinea și profunzimea ei catolică. Ei teologizează în elementul conciliarității. Și aceasta este ceea ce trebuie să învățăm mai întâi de toate din nou. În ispita ascetică și în auto-colectare, teologul trebuie să învețe să se regăsească mereu în Biserică. Cor nostrum sit semper in Ecclesia! Trebuie să creștem la nivelul catolic, să depășim îngustimea noastră subiectivă, să ieșim din colțul nostru special. Cu alte cuvinte, trebuie să creștem în Biserică și să trăim în această tradiție misterioasă, supratemporală și integrală, care combină în sine plenitudinea revelațiilor și a perspectivei. În aceasta, și numai în aceasta, se află garanția productivității creative, nu în afirmarea pretențioasă a libertății profetice. Nu trebuie să ne pese atât de mult de libertate, cât de adevăr. Și numai adevărul eliberează. Numai în autoamăgirea periculoasă poate părea că „un gând fără temei și schismatic este întotdeauna mai liber". Libertatea nu constă în lipsă de temei sau în lipsă de temei, ci în adevăr și în adevărul vieții, în iluminarea Duhului. Și numai Biserica posedă tăria și puterea unei sinteze reale și catolice. În aceasta rezidă autoritatea ei didactică, potestas magisterii, darul și ungerea infailibilității...

Conștiința cunoaștetoare trebuie să se extindă, trebuie să cuprindă întreaga plenitudine a trecutului, trebuie să combine întreaga continuitate a creșterii cuprinzătoare. Conștiința teologică trebuie să devină conștiință istorică și numai în măsura istoricității sale poate fi catolică. Insensibilitatea față de istorie duce întotdeauna la uscăciune sectariană sau la doctrinarism școlar. Sensibilitatea istorică este o cerință indispensabilă a unui teolog. Aceasta este o condiție indispensabilă a bisericii. O persoană care nu este sensibilă la istorie cu greu poate fi un bun creștin. Nu este deloc întâmplător faptul că în

Reformă dezintegrarea bisericii a fost legată de o orbire mistică față de istorie. Este adevărat că protestanții, în polemicile lor cu Roma despre „inovații", au fost cei care au creat „istoria bisericii" ca o disciplină specială și, ulterior, au făcut mai mult decât alte confesiuni în știința istorică a bisericii.

Însă pentru ei, fenomenul istoriei bisericești în sine nu mai avea semnificație și putere religioasă - este întotdeauna o istorie a declinului (pentru a demonstra acest lucru, ei studiază istoria), iar ceea ce rămâne de căutat este „primul creștinism", care a fost înainte de istorie. În aceasta constă întreaga ascuțime a așa-numitului „modernism" teologic modern. Acesta este un fel de necredință istorică, necredință în istorie, un urmaș al pozitivismului istoric și al umanismului. Și începe să pară că adevărul creștin nu poate fi dovedit din istorie și poate fi afirmat doar prin „credință". Istoria îl cunoaște doar pe Isus din Nazaret și numai credința îl mărturisește pe Hristos în el...

Acest scepticism istoric este depășit în Biserică, în conciliaritatea experienței bisericești, în care se dezvăluie mari adâncimi ale existenței istorice, mai adânci decât suprafața de-a lungul căreia rătăcește și alunecă privirea umanistului. Iar Biserica recunoaște și afirmă evenimentele dogmatice ca fapte ale istoriei. Dumnezeirea-umanitatea este un fapt al istoriei, nu doar un postulat al credinței...

În Biserică, istoria trebuie să fie o perspectivă reală pentru teolog. A teologiza în Biserică înseamnă a teologiza în elementul istoric. Căci ecleziasticismul este tradiție...

Teologul trebuie să descopere și să experimenteze istoria Bisericii ca pe un „proces divin-uman", o intrare din timp în veșnicia plină de har, formarea și creația Trupului lui Hristos. Numai în istorie se poate simți adevăratul ritm al bisericității, se poate recunoaște această creștere a Trupului Mistic. Numai în istorie se poate convinge pe deplin de realitatea mistică a Bisericii și se poate elibera de ispita de a seca creștinismul într-o doctrină sau moralitate

abstractă... Creștinismul este totul în istorie și totul despre istorie. Și nu numai o revelație în istorie, ci și o chemare la istorie, la acțiune istorică și creativitate. Totul în Biserică este dinamic, totul este în acțiune și mișcare, de la Rusalii până la Ziua cea Mare. Și această mișcare nu este o îndepărtare de trecut. Dimpotrivă, este mai degrabă un fel de rodire continuă a trecutului. Tradiția trăiește și prinde viață în creativitate...

Iar categoria fundamentală a istoriei este împlinirea sau realizarea... Numai în perspectiva istorică poate fi justificată teologia însăși ca o sarcină ecleziastică și creativă... Sensibilitatea istorică a gândirii ruse și calvarul reflecțiilor și experiențelor istorice prin care a trecut este cea mai bună garanție a reînnoirii teologice așteptate... Desigur, această cale a amintirilor istorico-bisericești a fost parcursă prea repede și superficial și doar în elementul contemplării. Și nu se poate spune că teologia rusă, în dezvoltarea sa creativă, a supraviețuit suficient și sensibil chiar și patristicii și bizantinismului. Și aceasta este încă doar o sarcină. Gândirea teologică rusă trebuie să treacă prin cea mai strictă școală a elenismului creștin...

Elenismul în Biserică este, cum s-ar spune, imortalizat, introdus în însăși structura Bisericii, ca o categorie eternă a existenței creștine. Desigur, nu vorbim despre elenism etnic, sau despre Elada modernă sau Levantul [4] , sau despre acest „filetism" grecesc târziu și complet nejustificat. Ceea ce se înțelege este „antichitatea creștină", elenismul dogmei, elenismul liturghiei, elenismul icoanei. În liturghia ritului răsăritean, acest stil elenistic de „evlavie misterioasă" este fixat odată pentru totdeauna - astfel încât, într-un anumit sens, este imposibil să intri în ritmul sacramentului liturgic fără o re-elenizare mistică. Și este puțin probabil să existe un nebun în Biserică care să îndrăznească să dezelenizeze liturghia, să o rearanjeze într-o structură mai „modernă". Cel mai puternic element din cultura bisericească rusă este icoana rusă - nu este oare pentru că în pictura icoanelor experiența elenistică a fost trăită spiritual de maeștrii ruși și transformată într-o autentică intimitate creativă!..

În general, „elenismul” în Biserică nu este doar o etapă istorică și tranzitorie. Iar atunci când un teolog începe să creadă că „categoriile grecești” sunt depășite, acest lucru nu face decât să mărturisească propria sa ieșire din ritmul conciliarității. Teologia catolică nu poate fi decât în elenism...

Elenismul este ambiguu, iar în spiritul antic elementul anticreștin era mai puternic. Și până în ziua de azi mulți oameni se retrag în elenism tocmai pentru a rezista și a lupta împotriva creștinismului (numele lui Nietzsche este suficient). Dar elenismul a fost bisericesc. Acesta este sensul istoric al patristicii. Și această „bisericizare a elenismului” a fost disecția sa dură la vremea sa. Iar criteriul acestei disecții a fost vestea bună evanghelică, imaginea istorică a Cuvântului Întrupat. Elenismul creștin, transformat, este istoric prin excelență. Teologia patristică este întotdeauna „teologie a faptelor”, ne întoarce la evenimente, la evenimentele istoriei sacre...

Și toate ispitele „elenizării acute” a creștinismului, care s-au repetat de mai multe ori în istorie, nu pot slăbi semnificația faptului fundamental că evanghelia și teologia creștină au fost de la început articulate și consacrate tocmai în categorii elenice. Patristica, conciliaritatea, istorismul, elenismul, toate acestea sunt aspecte interconectate ale unei sarcini unice și indivizibile... Obiecțiile pot fi așteptate și prevăzute în special împotriva unui astfel de „paragraf elenistic”. Acestea au fost deja enunțate de mai multe ori și din direcții foarte diferite. Este bine cunoscută încercarea lui A. Ritschl și a școlii sale de a subtra toate motivele elenice din învățătura creștină și de a reveni la o bază pur „biblică”. Într-o dezvoltare consecventă, aceasta duce la dezintegrarea întregului creștinism în moralitatea umanitară și este astfel respinsă. Întoarcerea la Biblie se dovedește a fi imaginară. Și la fel de insuficientă ar fi orice interpretare a Revelației creștine în categorii pur „semite”, „lege” sau „profeție”. Acest lucru a atras mulți oameni în ultima vreme și este cel mai caracteristic evident în „teologia dialectică” modernă, în școala lui K. Barth [5] , E. Brunner [6] și alții. Aceasta este tocmai interpretarea

Noului Testament în categoriile Vechiului, în elementul profeției, fără o împlinire autentică, ca și cum profețiile nu s-ar fi adeverit încă. Istoria este devalorizată, iar accentul este mutat asupra judecății de apoi. Acest lucru îngustează plenitudinea adevărului revelat. Profetismul [7] Bibliei își găsește împlinirea autentică tocmai în elenismul creștin. Vetus Testamentum in Novo patet. Iar Noul Testament, Biserica Noului Testament, îi include pe evrei și pe eleni în unitatea noii vieți. Categoriile ebraismului sacru își pierd sensul independent. Și orice încercare de a-i elibera sau de a-i izola de sinteza creștină integrală duce la o recidivă a iudaismului. „Ebraismul", în adevărul său, este deja inclus în însăși sinteza elenistică. Elenismul a fost ecleziasticizat tocmai prin altoiul biblic. Și chiar și din punct de vedere istoric, opoziția dintre „semitism" și „elenism" nu poate fi justificată...

În perioada fascinației pentru idealismul german, mulți oameni au avut ideea de a traduce toată dogma și dogmele din limbajul elenistic învechit în limbajul mai ușor de înțeles și familiar al idealismului modern, în tonul lui Hegel, Schelling, Baader sau al altcuiva (asta i-a venit chiar și lui Khomyakov). Aceste încercări continuă și acum. Poate o persoană din „cultura faustiană" să se mulțumească cu cifrul static al elenismului învechit? Nu s-au topit oare toate aceste cuvinte vechi și înapoiate? Nu a devenit sufletul însuși complet diferit și nu s-a pierdut deja impresionabilitatea față de aceste cuvinte și simboluri „fatale și fatal de nemoderne"?...

Aici trebuie să ne întrebăm imediat de ce aceste simboluri și categorii au devenit atât de „demodate". Nu cumva, cel mai probabil, pentru că „modernitatea" nu-și amintește de rudenie, nu este capabilă să-și includă propriul trecut, de care s-a rupt și s-a desprins? La urma urmei, în orice caz, „filosofia și psihologia modernă" însăși sunt supuse unei verificări și justificări preliminare din adâncurile experienței bisericești. Structura hegeliană sau kantiană a gândirii nu este în niciun fel proporțională cu această experiență. Și, de fapt, merită oare să măsurăm plenitudinea Bisericii cu criteriul kantian sau să o

remăsurăm după Lotze, Bergson sau chiar Schelling? Există ceva tragicomic în însăși ideea...

Nu, nu ar fi necesar să se traducă formule dogmatice din cele depășite într-un limbaj modern, ci mai degrabă să se revină creativ la această experiență „veche", să se empatizeze din nou cu ea și să se includă gândirea în țesătura continuă a plenitudinii conciliare. Toate experiențele anterioare de astfel de „transmitere" sau traducere s-au dovedit invariabil doar „trădare", adică o reinterpretare în termeni evident inadecvați. Ele au fost întotdeauna lovite de un particularism incurabil. [8] S-au dovedit întotdeauna nu atât contemporane, cât de actuale...

Ieșirea din „elenismul creștin" nu înseamnă practic deloc un avans „înainte", ci tocmai „înapoi", către fundăturile și aporiile fără speranță ale acelui elenism netransformat, străpuns doar în bisericizarea sa patristică. Idealismul german însuși a fost, în mare măsură, doar o recidivă a elenismului precreștin. Cine nu vrea să rămână alături de Părinți, care se teme să rămână în urmă în „scolastica patristică", într-un efort zadarnic, la egalitate cu secolul, de a pătrunde undeva „înainte", este fatalment aruncat înapoi de însăși logica lucrurilor și se trezește cu Platon și Aristotel, cu Plotin și Filon - adică, în orice caz, înainte de Hristos...

Întoarcerea târzie și zadarnică de la Ierusalim la Atena...

Există, de asemenea, obiecții la „paragraful elenistic" din partea opusă – nu din filosofia occidentală, ci din spiritul național rus. Nu ar trebui Ortodoxia reformată în cheie slavă, în stilul acestui „suflet slav" nou dobândit pentru Hristos?...

Întâlnim adesea proiecte similare în rândul slavofililor mai puțin importanți (de exemplu, Orest Miller) [9] și, mai târziu, în rândul unor populiști. Cuvântul „grec" este suspectat de intelectualism și, prin urmare, este declarat superfluu și incompatibil cu cerințele inimii rusești.

„Nu fără motiv poporul nostru a adoptat creștinismul nu din Evanghelie, ci din Prolog, a fost luminat nu prin predici, ci prin cult, nu prin teologie, ci prin închinarea și sărutarea sfintelor moaște…"

Chestiunea „tradiției sau influenței grecești" a fost ridicată cel mai deschis și direct în ultima vreme de M. M. Tareev. Iar Tareev își extinde destul de constant renunțarea la orice elenism și asupra tradiției patristice. Învățătura patristică este „gnosticism solid", i se părea lui Tareev. Și este necesar să se deschidă o cale specială și originală pentru teologia rusă, ocolind acest „gnosticism bizantin". Este necesar să se creeze o „filosofie a inimii" spirituală. Și dacă aceasta nu o înlocuiește, va umbri teologia dogmatică, această creație tipică a intelectualismului grec. Tareev a declamat cu un fel de angoasă împotriva opresiunii grecești, împotriva acestui „jug bizantin". „Gnosticismul grec a întărit gândirea religioasă rusă, a înăbușit creativitatea noastră teologică, nu a permis propriei noastre filosofii a inimii să apară, i-a uscat rădăcinile, i-a ars vlăstarii…"

Tareiev, strict vorbind, oferă doar o justificare aparentă pentru acel tip tăcut și foarte răspândit de obscurantism rusesc, atunci când tocmai în „evlavia caldă" sau în „filosofia inimii" ei caută un refugiu liniștit de toate anxietățile mentale. Această disponibilitate naivă de a se exclude din istoria și succesiunea creștină, această naivitate și insensibilitate a celor care nu-și amintesc de rudenie sunt surprinzătoare…

Nu, gândirea teologică rusă nu a suferit și nu a suferit de pe urma dominației grecești, ci tocmai de pe urma întreruperii neglijente și nepăsătoare a tradițiilor și conexiunilor elenistice și bizantine. Această decădere din succesiune a fermecat și a lipsit sufletul rus pentru mult timp. Căci creativitatea este imposibilă în afara tradițiilor vii… Iar acum respingerea „moștenirii grecești" nu poate însemna decât sinucidere ecleziastică…

4. Criza teologiei acuzatoare. „Ortodoxia este chemată să depună mărturie."

Într-o manieră imitativă, teologia rusă a trecut prin toate etapele principale ale gândirii religioase occidentale din epoca modernă. Teologia tridentina, barocul, scolastica și ortodoxia protestantă, pietismul și francmasoneria, idealismul și romantismul german, fermentul social-creștin din vremurile de după Revoluție, dezintegrarea școlii hegeliene, noua știință critică și istorică, școala de la Tübingen și richlianismul, noul romantism și simbolismul - toate aceste impresii au pătruns într-un fel sau altul în experiența culturală rusă. Cu toate acestea, dependența și imitația nu au fost încă o întâlnire reală cu Occidentul. Ele se întâlnesc cu adevărat doar în libertate și în egalitatea iubirii. Și este necesar nu doar să repetăm răspunsuri occidentale gata făcute, ci să recunoaștem și să empatizăm cu întrebările tocmai occidentale, să intrăm și să ne obișnuim cu toată această problematică dramatică și complexă a gândirii religioase occidentale, să urmăm și să interpretăm spiritual întreaga cale occidentală foarte dificilă și foarte confuză, încă din vremea Separării. Este posibil să pătrunzi în interiorul vieții create doar prin problematica sa, iar aceasta trebuie simțită și trăită tocmai în toată problematica, interogarea, anxietatea ei...

Teologia ortodoxă își va putea restabili independența față de influențele occidentale doar printr-o întoarcere spirituală la sursele și temeliile paterne. Însă întoarcerea la părinți nu înseamnă părăsirea modernității, părăsirea istoriei, retragerea de pe câmpul de luptă. Experiența paternă nu trebuie doar păstrată, ci și dezvăluită, iar din această experiență trebuie să se purceadă în viață. Iar independența față de Occidentul heterodox nu trebuie să degenereze în înstrăinare de el. Tocmai ruptura cu Occidentul nu oferă o eliberare reală. Gândirea ortodoxă trebuie să simtă și să sufere dificultățile și ispitele occidentale; nu trebuie să le ignore sau să le tacă pentru sine. Este necesar să se gândească creativ și să se pună în aplicare întreaga experiență a ispitelor și căderilor occidentale, să se suporte toată această „melancolie europeană" (cum spunea Dostoievski) de-a lungul acestor lungi secole de istorie creativă. Doar o astfel de empatie plină de compasiune este o cale sigură către reunificarea lumii creștine dezintegrate, către dobândirea și

întoarcerea fraților plecați. Și este necesar nu doar să se respingă sau să se respingă deciziile și erorile occidentale, ci să se depășească și să se depășească într-o nouă acțiune creativă. Acesta va fi cel mai bun antidot pentru însăși gândirea ortodoxă împotriva otrăvirilor secrete și nerecunoscute. Teologia ortodoxă este chemată să răspundă la întrebările heterodoxe din adâncul experienței sale catolice și neîntrerupte. Și să se opună heterodoxiei occidentale nu atât o denunțare, cât o mărturie - adevărul Ortodoxiei...

Am discutat și am argumentat mult despre sensul dezvoltării occidentale. Pentru mulți, Europa a devenit cu adevărat o „a doua patrie". Putem spune, totuși, că am cunoscut Occidentul?! În schemele obișnuite ale procesului occidental, exista de obicei mai multă rectitudine dialectică decât viziune autentică. Imaginea unei Europe imaginare sau căutate a ascuns prea adesea fața Europei reale. Sufletul Occidentului a fost dezvăluit mai ales prin artă, mai ales de la noua trezire estetică de la sfârșitul secolului trecut. Inima a devenit alarmată și mai sensibilă. Empatia estetică, însă, nu duce niciodată la ultima profunzime, ba chiar împiedică pe cineva să simtă durerea și anxietatea religioasă în toată acuitatea lor. Estetismul este de obicei insuficient problematic, prea devreme se împacă în contemplarea ineficientă...

Slavofilii, Gogol și Dostoievski, au simțit Occidentul în melancolia și anxietatea sa creștină mai mult decât alții și mai devreme decât alții. Vladimir Soloviov a simțit Occidentul în discrepanțele și contradicțiile sale interne mult mai puțin. Era prea ocupat cu considerații despre „politica creștină". În esență, Soloviov știa puțin despre Occident, cu excepția ultramontanismului unionist și a idealismului german (ar trebui poate să-i adăugăm pe Fourier, Swedenborg și spiritualiști, și pe Dante de la vechii maeștri). El credea prea mult în fermitatea Occidentului și nu a observat foamea romantică, toată această melancolie a sufletelor creștine occidentale, bolnave și îndurerate, decât în ultimii săi ani...

Schemele slavofililor mai în vârstă erau, de asemenea, foarte seci. Dar slavofilii aveau o relație interioară profundă cu cele mai intime teme ale Occidentului. Aveau ceva mai mult - o conștiință a rudeniei și responsabilității creștine, un sentiment și o amărăciune de compasiune frățească, o conștiință sau o premoniție a unei chemări ortodoxe în Europa. Soloviev vorbește mai mult despre naționalul rus, nu despre chemarea ortodoxă - despre misiunea teocratică a regatului rus...

Slavofilii mai vechi au derivat sarcinile rusești din nevoile europene, din problemele nerezolvate sau insolubile ale celeilalte jumătăți a lumii creștine unite. În acest sens al responsabilității creștine rezidă marele adevăr și forța morală a slavofilismului timpuriu...

Ortodoxia este chemată să mărturisească...

Acum, mai mult ca niciodată, Occidentul creștin se află în perspective extinse, ca o întrebare vie adresată și lumii ortodoxe. Acesta este întregul sens al așa-numitei „mișcări ecumenice". Iar teologia ortodoxă este chemată să arate că această „chestiune ecumenică" poate fi rezolvată doar prin împlinirea Bisericii, în plenitudinea Tradiției Catolice, neatinsă și inviolabilă, dar reînnoită și în continuă creștere. Și, din nou, ne putem întoarce doar printr-o „criză". Calea restaurării creștine este o cale critică, nu una ironică. Vechea „teologie acuzatoare" și-a pierdut de mult relația interioară cu orice realitate - era o disciplină școlară și a fost întotdeauna construită pe aceleași „manuale" occidentale. Noua „teologie acuzatoare" trebuie să devină o interpretare istoriosofică a tragediei religioase occidentale. Dar această tragedie trebuie îndurată, trăită ca fiind proprie și nativă, iar posibila sa catharsis [10] trebuie arătată în plenitudinea experienței Bisericii, în plenitudinea tradiției patristice. Și în noua, căutata sinteză ortodoxă, experiența seculară a Occidentului catolic trebuie luată în considerare și înțeleasă cu mai multă atenție și participare decât a fost acceptată în teologia noastră până acum.

Aceasta nu înseamnă împrumutarea și adoptarea doctrinelor romane, nu înseamnă un „romanism" imitativ. Dar în marile sisteme ale „scolasticii înalte", în experiența misticilor catolici și în experiența teologică a catolicismului ulterior, gânditorul ortodox va găsi, în orice caz, o sursă mai adecvată de entuziasm creativ decât în filosofia idealismului german, în știința critică protestantă a secolelor trecute și prezente și chiar în „teologia dialectică" a zilelor noastre...

Renașterea creativă a lumii ortodoxe este o condiție necesară pentru rezolvarea „chestiunii ecumenice..."

Există și o altă latură a întâlnirii cu Occidentul. În Evul Mediu, în Occident a apărut și s-a dezvoltat o tradiție teologică foarte intensă și complexă, o tradiție a științei și culturii teologice, a căutării, acțiunii și dezbaterii. Această tradiție nu s-a dezintegrat complet nici măcar în timpul celor mai aprige dispute și certuri confesionale din timpul Reformei. Chiar și odată cu apariția gândirii libere sau a gândirii libere, solidaritatea academică nu s-a pierdut complet. Într-un anumit sens, știința teologică occidentală rămâne unită până în zilele noastre, unită de un anumit sentiment de responsabilitate reciprocă pentru slăbiciunea și greșelile altora. Teologia rusă, ca știință și materie de predare, s-a născut tocmai din această tradiție. Iar sarcina nu este să o părăsim, ci să participăm la ea liber, responsabil, conștient, deschis. Un teolog ortodox nu ar trebui și nu îndrăznește să iasă din acest ciclu universal al căutării teologice. Și așa s-a întâmplat ca odată cu căderea Bizanțului doar Occidentul să fi teologit. Teologia este în esență o sarcină catolică, dar a fost rezolvată doar în schismă. Acesta este principalul paradox din istoria culturii creștine. Occidentul teologizează atunci când Orientul tace - sau, ceea ce este mai rău, repetă, fără gândire și cu întârziere, Occidentul invers. Teologul ortodox încă depinde prea mult de sprijinul occidental în propria sa operă creativă. El își primește sursele primare tocmai din mâini occidentale, citește Părinții și actele sinodale în ediții occidentale și adesea exemplare, iar în școlile occidentale învață metodele și tehnicile de gestionare a materialului colectat. Și cunoaștem trecutul

Bisericii noastre mai ales datorită isprăvii multor generații de cercetători și savanți occidentali. Aceasta privește atât colectarea, cât și interpretarea faptelor. Această orientare constantă a conștiinței occidentale către realitatea istorică bisericească, această anxietate a conștiinței istorice, această gândire persistentă și insistentă asupra surselor primare creștine este importantă. Gândirea occidentală trăiește întotdeauna în acest trecut, cu o asemenea intensitate a amintirilor istorice, ca și cum ar compensa neajunsurile dureroase ale memoriei sale mistice. Teologul ortodox trebuie să aducă și mărturia sa acestei lumi, mărturia din memoria interioară a Bisericii, pentru a o conecta cu cercetarea istorică...

Numai această memorie internă a Bisericii reînvie mărturiile complet tăcute ale textelor...

5. Noua Mărturisire Teologică.

Un istoric nu este chemat să profețească. Dar trebuie să înțeleagă ritmul și sensul evenimentelor create. Și uneori evenimentele profețesc. Atunci trebuie să recunoști chemarea ta în împletirea lor...

Nu este nevoie să ne certăm, un anumit nou eon [11] a început deja în istoria lumii creștine cu ceva timp în urmă. Acest eon ar putea fi numit apocaliptic. Aceasta nu înseamnă să ghicim cu îndrăzneală date necunoscute și interzise. Cu toate acestea, tema apocaliptică strălucește prea evident în toate dezvoltările moderne. Pentru prima dată, se pare, în istorie o rebeliune fără Dumnezeu și fără de Dumnezeu se ridică cu o asemenea deschidere, cu o asemenea amploare și cu atâta putere de acțiune. Întreaga Rusie este crescută într-o asemenea emoție și condamnare fără de Dumnezeu. Întreaga națiune este atrasă în această ispită încântătoare și otrăvitoare, generație după generație. Nu mai există nimic „neutru" în lume, nu mai există lucruri sau întrebări simple, cotidiene - totul a devenit controversat, dual și dublu, totul trebuie contestat cu Anticristul. Căci el revendică totul, se grăbește să-și pună pecetea pe orice. Totul devine supus semnului alegerii - credință sau necredință - acest „sau" devine

arzător. „Cine nu este cu Mine este împotriva Mea; și cine nu adună cu Mine risipește” (Matei 12:30)...

Revoluția a dezvăluit adevărul dur și teribil despre sufletul rus, a dezvăluit întregul abis al infidelității și al apostaziei îndelungate, al obsesiei și al corupției. Sufletul rus este otrăvit, agitat și sfâșiat. Și acest suflet, obsedat și fermecat, tulburat de îndoiala și înșelăciunea malefică, poate fi vindecat și întărit doar în tensiunea finală a isprăvii catehismului, prin lumina rațiunii lui Hristos, prin cuvântul sincerității și adevărului, prin cuvântul Duhului și al puterii. Vine vremea, și a venit deja, pentru dezbateri deschise și litigii despre sufletele omenești. Vine vremea când, cu adevărat, fiecare întrebare a cunoașterii și a vieții trebuie să aibă și să primească un răspuns creștin, trebuie să fie inclusă în țesătura sintetică și plenitudinea spovedaniei. Vine vremea când teologia încetează să mai fie o chestiune personală sau „privată”, în care fiecare este liber să se implice sau nu, în funcție de talentul, înclinațiile, inspirația sa. În această zi rea și judecatoare, teologia devine din nou un fel de „cauză comună”, o chemare universală și catolică. Și se cuvine ca fiecare să îmbrace un fel de armură spirituală. Vine vremea, și a venit deja, când tăcerea teologică, sau confuzia, incoerența sau lipsa de articulare în mărturie devin echivalente cu trădarea și fuga de inamic. Tăcerea poate tenta nu mai puțin decât un răspuns pripit și neclar. Și cu atât mai mult, cineva poate fi ispitit și otrăvit de propria tăcere. A cădea în ascundere, ca și cum credința ar fi „un lucru fragil și nu în întregime de încredere...”

O eră teologică se deschide din nou... Timpul nostru este din nou chemat la teologie...

Această afirmație va părea multora prea îndrăzneață, exagerată și unilaterală...

Nu se află oare modernitatea mai degrabă sub semnul „creștinismului social”, încă din vremea lui Lamennais și Maurice, dacă nu chiar începând cu „Noul Creștinism” al lui Saint-Simon însuși? Și, se pare, în epoca noastră

tulbure, nu este creștinismul mai degrabă chemat la „muncă socială", la construirea Noii Orașe?...

Este oare potrivit acum să întoarcem conștiința religioasă către problemele intelectuale ale teologiei, de la această „temă socială" eficientă, pe care dezvoltarea ireversibilă a evenimentelor a plasat-o pe primul loc?...

Acest lucru pare deosebit de nepotrivit pentru mulți în condițiile rusești. Nu se află oare modernitatea rusă mai degrabă sub semnul acțiunii decât sub semnul contemplării? Și este permis să relaxăm acest „activism" militant cu un apel la reflecție și adunare a sufletului? Pentru mulți, teologăria pare acum aproape ca o trădare și o fugă...

Există o miopie fatală în aceste obiecții sau nedumeriri...

Desigur, nu este momentul să ne distragem de la chestiunea socială. „Steaua purpurie" a socialismului a luminat într-adevăr cerurile istorice. Și totuși, nu este „chestiunea socială" însăși, în primul rând, o chestiune spirituală, o chestiune de conștiință și o chestiune de înțelepciune?! Și nu este revoluția socială, în primul rând, un anumit val spiritual și noroios?! Nu a fost revoluția rusă o catastrofă spirituală, o prăbușire a sufletelor, o revoltă și o izbucnire a pasiunilor – nu trebuie oare explicată, în primul rând, din rădăcinile sale spirituale? Iar secretul viitoarei Rusii nu constă atât în sistemul său social sau tehnic, cât în acel om nou pe care acum încearcă să-l crească, să-l creeze și să-l educe acolo, fără Dumnezeu, fără credință și fără iubire. Și nu a plasat dezvoltarea ireversibilă a evenimentelor chestiunea credinței însăși pe primul loc, în ascuțimea și francheța finală și cu adevărat apocaliptică?! Nu se ridică oare acum cu o acuitate incomparabilă întreaga problemă intimă a necredinței și lipsei de farmec, a seducției și a teomahiei?...

„Nu firea, ci duhul s-a stricat în zilele noastre, iar omul tânjește cu disperare..."

Tocmai pentru că suntem deja implicați în această luptă apocaliptică suntem chemați la teologie. Viziunea ateistă

și lipsită de Dumnezeu, care ne agață și ne învăluie, trebuie combătută cu o atenție specială și intensă, printr-o mărturisire fermă și responsabilă a adevărului lui Hristos. Nu există și nu poate exista o știință „neutră" despre Hristos și creștinism; indiferența sau abstinența nu sunt neutre. Și „știința necredincioasă" cu siguranță nu este „neutră". Este un fel de „contra-teologie". Sunt prea multe pasiuni și pasiuni aici, oarbe și începătoșate, adesea întunecate și răutăcioase. Există și melancolie, iar uneori se oferă perspective neașteptate, chiar dacă din sens opus. Și din nou, teologia este chemată aici nu doar să judece, ci să vindece. Trebuie să intrăm în această lume a îndoielilor, a amăgirilor, a autoamăgirilor - pentru a răspunde atât îndoielilor, cât și reproșurilor. Dar este potrivit să intrăm în această lume zdruncinată cu semnul crucii în inimă și cu rugăciunea lui Iisus rostită în minte. Căci aceasta este o lume a amețelii mistice, unde totul este dublat, unde totul este fragmentat într-un fel de joc de imagini în oglindă sau descompuneri. Teologul este chemat să dea mărturie și în această lume. Situația primelor secole se repetă parțial, când Sămânța a fost semănată și a crescut în pământul netransformat, pe care această semănare l-a sfințit mai întâi. Atunci evangheliștii au trebuit să vorbească cel mai adesea tocmai inimii netransformate, conștiinței întunecate și păcătoase a acelor „limbi" cărora le-au fost trimiși, așezate în întuneric și umbra morții. Nu este lumea fără de Dumnezeu și „necredincioasă" a timpului nostru, într-un anumit sens, tocmai această lume precreștină, reînnoită în toată împletirea ei pestriță de stări pseudo-religioase, sceptice sau de luptă cu Dumnezeu?! Și în fața acestei lumi, teologia trebuie să devină cu atât mai mult o mărturie încă o dată. Un sistem teologic nu poate fi doar rodul erudiției și nici nu se poate naște din reflecție filosofică. De asemenea, necesită experiență de rugăciune, concentrare spirituală, anxietate pastorală. Teologia trebuie să fie auzită ca o evanghelie, o „kerigmă..."

Teologul trebuie să vorbească unor oameni vii, unei inimi vii, trebuie să vorbească în elementul atenției și iubirii profunde, în elementul responsabilității directe pentru sufletul fratelui său, în special - al unui frate întunecat. În

cunoaștere, în general, nu există și nu ar trebui să existe nici măcar un moment dialectic, ci tocmai unul dialogic. Cel care cunoaște mărturisește celor care știu împreună despre adevăr, îi cheamă să se închine și să se smerească în fața adevărului - de aceea el însuși trebuie să se smerească. Smerenia este cerută teologului în special...

Sarcinile zidirii sufletelor și a conștiinței umane care apar acum nu pot fi rezolvate în ordinea îngrijirii pastorale și a învățăturii cotidiene și nu pot fi amânate sau înlăturate. Este necesar să răspundem cu un sistem holistic de gândire, să răspundem cu o mărturisire teologică...

Este necesar să ne revărsăm și să suferim prin toate aceste probleme ale spiritului necredincios și necăutător, prin toate problemele erorii voluntare și ale ignoranței involuntare...

A venit vremea când evitarea cunoașterii și înțelegerii teologice devine un păcat de moarte, o stigmă [12] a complacenței și a lipsei de iubire, o stigmă a lașității și a înșelăciunii. Simplificarea se dovedește a fi o amăgire demonică, iar neîncrederea în mintea cercetătoare este expusă ca frică demonică. „Acolo se temeau de frică unde nu era frică..."

Și aici este potrivit să reamintim și să repetăm cuvintele pătrunzătoare ale lui Filaret al Moscovei, rostite cu mulți ani în urmă, tot într-o atmosferă de frică și evaziune.

„Este adevărat că darul și datoria învățăturii nu sunt destinate tuturor, iar Biserica nu a onorat pe mulți cu numele de Teolog. Totuși, nimănui nu-i este permis în creștinism să fie complet neînvățat și să rămână ignorant. Nu S-a numit Domnul Însuși pe Sine Însuși învățător, iar pe urmașii Săi ucenici? Înainte ca creștinii să înceapă să fie numiți creștini, toți erau numiți ucenici. Sunt acestea oare nume deșarte, care nu înseamnă nimic? Și de ce i-a trimis Domnul pe Apostoli în lume? - în primul rând, să învețe toate neamurile: mergeți și învățați toate neamurile... Dacă nu vrei să te înveți și să te instruiești în creștinism, atunci nu ești ucenic și nu ești urmaș al lui Hristos - Apostolii nu au fost trimiși pentru tine - nu ești ceea ce au

fost toți creștinii de la începutul creștinismului; - nu știu ce ești și ce se va întâmpla cu tine" (Cuvinte și discursuri, vol. IV, 1882, pp. 151-152, - cuvântul a fost rostit în anul 1841, în ziua Sfântului Alexis).

6. Isprava de a fi martor, de a crea și de a construi.

Sub semnul obligației, viitorul ni se deschide mai precis și mai profund decât sub semnul așteptărilor sau al premoniților...

Viitorul nu este doar ceva căutat și dorit, ci și ceva creat... Chemarea ne inspiră tocmai prin responsabilitatea datoriei. Și, în mod neașteptat, tocmai în ascultare există forța creatoare, există puterea generativă. Voința proprie este un principiu risipitor...

O biserică plină de rugăciune, o fidelitate apocaliptică, o întoarcere la Părinți, o întâlnire liberă cu Occidentul - din astfel de motive și elemente similare se alcătuiește postulatul creativ al teologiei ruse în mediul modern. Și aceasta este, de asemenea, o mărturie a trecutului - responsabilitatea noastră pentru trecut, obligația noastră față de el...

Greșelile și eșecurile trecutului nu ar trebui să ne tulbure. Calea istorică nu a fost încă încheiată, istoria Bisericii nu s-a încheiat încă. Calea rusă nu s-a închis încă. Calea este deschisă, deși dificilă. Sentința istorică dură trebuie să renaască într-o chemare creatoare, pentru a realiza ceea ce nu s-a mai făcut. „Și prin multe necazuri trebuie să intrăm în Împărăția lui Dumnezeu." Ortodoxia nu este doar o tradiție, ci și o sarcină - nu, nu căutată, ci dată, ci și imediat atribuită, un aluat viu, o sămânță care crește, datoria și chemarea noastră... Calea rusă este bifurcată de mult timp. Există o cale misterioasă a împlinirii pentru cei care rămân, o cale a împlinirii secrete și tăcute în dobândirea Duhului. Și există o cale pentru cei care au plecat. Căci nouă ne-a rămas libertatea și puterea acțiunii spirituale, a mărturiei și a evanghelizării. Astfel, se impune isprava de a mărturisi, de a crea și de a construi. Numai într-o astfel de ispravă va fi justificat trecutul, plin de presentimente și anticipări, cu toate slăbiciunile și

greșelile sale. Adevărata sinteză istorică nu constă atât în interpretarea trecutului, cât în execuția creativă a viitorului...

---

[1] AFECT (din latinescul *affectus* - excitație emoțională, pasiune), o emoție violentă de scurtă durată (de exemplu, furie, groază), care apare de obicei ca răspuns la un stimul puternic. Pentru aspectul juridic al stării de afect, vezi articolul *Excitație emoțională*.

[2] DIONYS (Bacchus), în mitologia greacă, zeul puterilor roditoare ale pământului, viticulturii și vinificației, fiul lui Zeus și al prințesei tebane Semele. Un zeu de origine orientală (tracă sau lidiană), al cărui cult a fost stabilit în Grecia relativ târziu și cu mare dificultate. Deși numele lui Dionysos a fost găsit pe tăblițele alfabetului cretan liniar B (secolul al XIV-lea î.Hr.), dezvoltarea și stabilirea sa sunt asociate cu perioada de creștere a orașelor-stat din Grecia continentală (secolele VIII-VII î.Hr.), când cultul unic al lui Dionysos a înlocuit cultele zeilor și eroilor locali. Ca zeitate a cercului agricol, el a fost adesea pus în contrast cu Apollo solar, zeul aristocrației tribale. În filosofia și arta modernă, acest lucru a fost reinterpretat ca un contrast între două principii existente în natura umană, lumina (apollenian) și întunericul (dionisiac). Dionysos este un olimpian, dar s-a alăturat relativ târziu rândurilor zeilor olimpieni.

În cinstea lui Dionysos, se țineau festivaluri - Dionysia și Bacchanalia, din care a apărut ulterior tragedia - literalmente „cântecul caprei” (capra este animalul sacru al lui Dionysos, încarnarea sa, tovarășii săi au picioare de capră) și comedie.

[3] „NECAZURILE DIN ATHOS” — o dispută apărută la începutul secolului al XX-lea cu privire la esența Numelui lui Dumnezeu. Mai multe detalii http://st-jhouse.narod.ru/biblio/Name/secr6.htm . (Episcopul Ilarion (Alfeev) „MISTERUL SACRU AL BISERICII.”)

[4] LEVANT (din franceză levant sau italiană levante - Est), denumirea generală a țărilor adiacente părții estice a Mării Mediterane (Siria, Liban, Israel, Egipt, Turcia, Grecia, Cipru), în sens restrâns - Siria și Liban.

[5] BARTH (Barth) Karl (1886-1968), teolog protestant elvețian, unul dintre fondatorii teologiei dialectice. Susținător al socialismului creștin, inspirator al rezistenței creștine împotriva regimului hitlerist.

[6] BRUNNER Emil (1889-1966), teolog protestant elvețian, reprezentant al teologiei dialectice.

[7] PROFETISM (greacă* - profet) - slujbă profetică (instructivă) în Biserica modernă, îndeplinită de toate componentele Bisericii învățătoare: ierarhie, scriitori și sfinți.

[8] PARTICULARISM , [franceză particularisme, din latină — vezi *particular*]. Dezunitate politică, fragmentare, precum și mișcarea spre izolare, separarea unor localități, părți ale statului.

[9] MILLER Orest Fedorovici (1833-89), savant literar rus, folclorist. Susținător al școlii mitologice în critica literară. Între 1870-1887 a fost profesor la Universitatea din Sankt Petersburg. Lucrare „Slavismul și Europa" (1877), articole despre A. N. Ostrovski, F. M. Dostoievski, I. A. Goncharov.

[10] CATHARSIS, [din grecescul katharsis, purificare]. 1. *lit.* Un termen din doctrina tragediei introdus de Aristotel (în Poetica sa): eliberare spirituală experimentată de spectator în procesul de empatie. 2. *figur* . Purificare morală.

[11] EON (greacă aion - secol, eră) (în geologie), o perioadă de timp din istoria geologică în care s-a format o eonotemă; unește mai multe ere.

[12] STIGMĂ [din grecescul stigmă, înțepătură, înțepătură, pată]. 1. *ist* . În antichitate: o urmă, un brand pe corpul unui sclav sau al unui criminal.